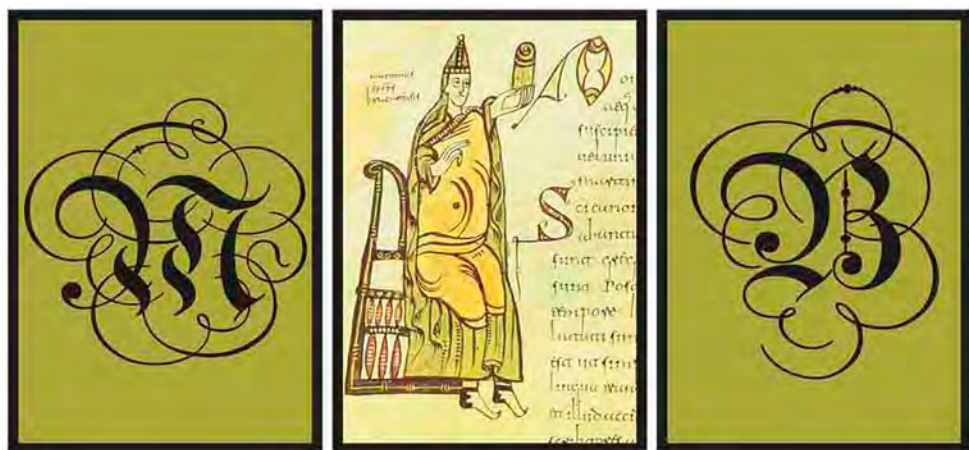


Leila Rodrigues da Silva



Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI

O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo



A *Estante Medieval* da EdUFF pretende tornar acessíveis aos estudiosos da Idade Média fontes primárias medievais e teses doutorais julgadas inovadoras, bem como outros estudos considerados relevantes, sobre o medievo.

Neste número, apresentamos a tese de doutorado, revisada e atualizada, defendida em 1996, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, por Leila Rodrigues da Silva. Com ênfase nas relações de poder que marcaram o reino suevo no século VI, a autora analisa o modelo de monarca presente na obra de uma das maiores autoridades religiosas da região, Martinho de Braga.



Editora da
Universidade Federal Fluminense



A carioca Leila Rodrigues da Silva pode ser considerada um caso ímpar de dedicação e devoção ao desenvolvimento dos estudos de História Medieval no Brasil. Mestre (1992) e Doutora (1996) em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, ofereceu um grande contributo científico ao analisar, de forma atenta e pormenorizada, as fontes históricas redigidas por Martinho de Braga, oriundo da distante *Panônia*, grande expoente político, cultural e religioso da *Gallaecia* sueva nos primórdios do medievo. Atualmente desempenha suas funções acadêmicas e científicas como Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Coordena conjuntamente com a Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva o Programa de Estudos Medievais (PEM) na Universidade Federal do Rio de Janeiro e integra a Diretoria da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM).

Sua tese de doutoramento, *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*, é agora publicada para suprir uma importante carência no meio acadêmico-científico brasileiro. Trata-se dum trabalho de grande fôlego que nos oferece uma visão detalhada do corpus documental de Martinho de Braga, bispo bracarense de grande relevância para a conversão dos suevos ao cristianismo católico niceísta. Sua cuidadosa análise contextual – apresentando as vinculações institucionais entre a monarquia sueva e o episcopado que tinha em Martinho de Braga seu grande mentor – revela-nos a preocupação da historiadora em situar cronológica e espacialmente seu objeto de estudo como um caminho a ser percorrido pelo leitor. Como culminar desta trajetória, a autora desvela uma das características mais significativas da obra de Martinho de Braga: a sua caracterização do soberano ideal, perfeito, com suas virtudes já cristianizadas, mas pautadas na consagrada tradição clássica greco-latina.

Dessa forma podemos dizer que Leila Rodrigues da Silva apresenta-nos um estudo brilhante e com a grandeza que merece o seu principal personagem, pois se Martinho de Braga floresceu naquela *Gallaecia* do século VI, coube a nossa autora o cultivar e oferecer uma extraordinária colheita com seu trabalho.

Prof. Dr. Renan Frighetto
Departamento de História – PPGHIS – UFPR
Bolsista PQ ID – CNPq

MONARQUIA E IGREJA NA GALIZA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO VI

**O MODELO DE MONARCA NAS OBRAS DE MARTINHO DE
BRAGA DEDICADAS AO REI SUEVO**

LEILA RODRIGUES DA SILVA

MONARQUIA E IGREJA NA GALIZA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO VI

**O MODELO DE MONARCA NAS OBRAS DE MARTINHO DE
BRAGA DEDICADAS AO REI SUEVO**



Niterói/RJ 2008

Copyright © 2008 Editora da Universidade Federal Fluminense – EdUFF
Direitos dessa edição reservados à EdUFF – Editora da Universidade Federal Fluminense
Rua Miguel de Frias, 9 – Anexo – Sobreloja – Icaraí – Niterói – CEP 24220-900 – RJ – Brasil
Tel.: (21) 2629-5827 – Fax: (21)2629-5288 – <http://www.propp.uff.br/eduff> – e-mail: eduff@vm.uff.br

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem a autorização expressa da Editora.

Normalização: Caroline Brito

Edição de texto: Maria do Amparo Tavares Maleval

Editoração eletrônica: Jougi Guimarães Yamashita

Revisão: Fernando Ozorio Rodrigues e Isadora Tavares Maleval

Capa: Guilherme Antunes Júnior

Supervisão gráfica: Fernando Ozorio Rodrigues

Dados Internacionais de Catalogação-na-Fonte - CIP

S586 Silva, Leila Rodrigues da.

Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo / Leila Rodrigues da Silva – Niterói : Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

171 p. : il. ; 23 cm. – (Coleção Estante Medieval, v. 4, 2008)

Bibliografia: p. 143

ISBN 978-85-228-0493-1

1. Martinho de Braga. 2. Suevos. 3. Cristianização. I. Título. II. Série

CDD 869.899



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Roberto de Souza Salles

Vice-Reitor: Emmanuel Paiva de Andrade

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:

Humberto Fernandes Machado

Diretor da EdUFF: Mauro Roberto Leal Passos

Diretor da Divisão de Editoração e Produção: Ricardo Borges

Diretora da Divisão de Desenvolvimento e Mercado: Luciene Pereira de Moraes

Assessora de Comunicação e Eventos: Ana Paula Campos



Comissão Editorial da UFF

Presidente: Mauro Romero Leal Passos

Gesmar Volga Haddad Herdy

Gisálio Cerqueira Filho

Hildete Pereira de Melo

João Luiz Vieira

José Walkimar de Mesquita Carneiro

Lívia de Freitas Reis Teixeira

Márcia Maria Mendes Motta

Maria Laura Martins Costa

Mariângela Rios de Oliveira

Silvia Maria Baeta Cavalcanti

Vânia Glória Silami Lopes

Coleção Estante Medieval

Direção: Fernando Ozorio Rodrigues (UFF)

Maria do Amparo Tavares Maleval (UFF/UERJ)

Conselho Consultivo

Ângela Vaz Leão (PUC-Minas)

Célia Marques Telles (UFBA)

Evanildo Cavalcante Bechara (UERJ/UFF/ABL)

Gladis Massini-Cagliari (UNESP)

Hilário Franco Júnior (USP)

José Rivair de Macedo (UFRGS)

Leia Rodrigues da Silva (UFRJ)

Lênia Márcia de Medeiros Mongelli (USP)

Luís Alberto de Boni (PUC-RS)

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)

Massaud Moisés (USP)

Vânia Leite Fróes (UFF)

Yara Frateschi Vieira (UNICAMP)

SUMÁRIO

Os esquecidos suevos da Galiza de Martinho de Braga na Estante Medieval <i>Maria do Amparo Tavares Maleval</i>	7
Prefácio <i>Mário Jorge da Motta Bastos</i>	9
Introdução.....	11
1. Considerações preliminares.....	11
2. Definição do objeto.....	13
3. Os suevos, a Igreja na Galiza e Martinho de Braga: considerações sobre a produção historiográfica.....	15
4. Os documentos.....	20
Capítulo 1: O reino suevo e a Igreja na Galiza.....	27
1.1. Considerações iniciais.....	27
1.2. O assentamento e a gênese do reino suevo.....	28
1.2.1. Os suevos na península hispânica: chegada e assentamento.....	28
1.2.2. Os suevos na península hispânica: a presença nos núcleos urbanos e no campo.....	31
1.3. A monarquia sueva.....	36
1.3.1. Fundamentos: a valorização do elemento militar.....	36
1.3.2. Processo sucessório: consolidação de uma tendência.....	41
1.3.3. Monarquia: uma instituição relevante entre os suevos.....	44
1.4. A aliança entre a monarquia e a Igreja.....	46
1.4.1. A limitada presença do arianismo e a aproximação entre as autoridades políticas e religiosas: uma nova conjuntura.....	46
1.4.2. A conversão de meados do século VI: uma etapa fundamental na consolidação política do reino suevo.....	50
1.4.3. A Igreja na Galiza: reorganização e fortalecimento.....	53
Capítulo 2: A inserção político-religiosa do bispo de Braga e o corpus martiniano.....	61
2.1. Considerações iniciais.....	61
2.2. A chegada à península hispânica e a autoridade intelectual de Martinho....	61
2.2.1. Da Panônia à Galiza: o percurso forjando as bases intelectuais martinianas.....	61
2.2.2. A viagem martiniana ao noroeste peninsular: um balanço dos estímulos.....	64
2.3. De Dume a Braga: o reconhecimento da autoridade martiniana.....	66
2.3.1. Dume: a ação monástica martiniana.....	66

2.3.2. A atuação episcopal bracarense: uma contribuição ao processo de reorganização da Igreja.....	69
2.3.3. Martinho de Braga: porta-voz das autoridades eclesiásticas locais.....	72
2.4. O <i>corpus</i> martiniano.....	76
2.4.1. As obras martinianas: identificação e classificação.....	76
2.4.2. Obras perdidas e incertas: a identificação do conjunto.....	83
2.4.3. Escritos martinianos: a vinculação à conjuntura de reorganização da Igreja.....	86
Capítulo 3: O modelo de monarca nas obras dedicadas ao rei suevo.....	87
3.1. Considerações iniciais.....	87
3.2. As obras dedicadas ao monarca.....	87
3.2.1. <i>Formula vitae honestae</i>	87
3.2.2. <i>Pro repellenda iactantia, De superbia e Exhortatio humilitatis</i>	89
3.2.3. Manuscritos e edições.....	92
3.2.3.1. <i>Formula vitae honestae</i>	92
3.2.3.2. <i>Pro repellenda iactantia, De superbia e Exhortatio humilitatis</i>	95
3.3. A inserção política da formulação de um modelo de monarca no reino suevo.....	95
3.3.1. Atuação eclesiástica: uma expressão da influência junto à monarquia.....	95
3.3.2. O modelo de monarca: uma proposição imersa na conjuntura.....	99
3.4. Os elementos modelares presentes nas obras dedicadas ao monarca: as virtudes e os vícios.....	101
3.4.1. As virtudes e os vícios: pressupostos da argumentação.....	101
3.4.2. A prudência.....	103
3.4.3. A magnanimidade.....	109
3.4.4. A continência.....	112
3.4.5. A justiça.....	117
3.4.6. A humildade.....	121
3.4.7. A jactância.....	127
3.4.8. A soberba.....	131
Conclusão.....	137
Referências bibliográficas.....	143
1. Textos medievais impressos.....	143
2. Obras de caráter teórico-metodológico.....	146
3. Obras específicas.....	146

OS ESQUECIDOS SUEVOS DA GALIZA DE MARTINHO DE BRAGA NA ESTANTE MEDIEVAL

A *Estante Medieval* tem o orgulho de veicular, em seu quarto volume, a tese de Doutorado (UFRJ, 1996) de Leila Rodrigues da Silva, *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*, cuidadosamente revista e atualizada. Tive a honra de participar da Banca examinadora dessa tese, a convite da orientadora, Profa. Dra. Maria Sonsoles Guerras Martín, remontando a essa ocasião a minha relação com a então brilhante candidata ao título de Doutora em História Social, que viria a ser um dos nomes mais destacados da medievística no Brasil.

Leila Rodrigues da Silva já antes da elaboração da sua tese doutoral se dedicava ao estudo da Idade Média centrado na obra de S. Martinho de Braga, que fora também objeto da sua dissertação de Mestrado, defendida em 1992 também na UFRJ. E ao tema consagrou diversos estudos nos últimos doze anos, posteriores à defesa da tese. Tal fidelidade, empenho, seriedade e coerência relativamente ao objeto de suas perquirições são observáveis nas demais ações desse ser humano especial que é Leila Rodrigues da Silva, cuja carreira acadêmica venho acompanhando de perto e com quem tenho tido a felicidade de poder compartilhar alegrias e preocupações na gestão da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais) já por dois mandatos. Em suas atividades docentes e na direção do Pem (Programa de Estudos Medievais da UFRJ), juntamente com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, tem conquistado novas gerações de especialistas para o estudo da Idade Média em seu âmbito de pesquisa.

É, pois, indubitável que a estudiosa seja uma das maiores conhecedoras da obra do bispo bracarense e da presença dos suevos na Galiza, dedicando-se ininterruptamente, já por quase duas décadas, ao estudo (e à orientação de estudos discentes) das relações entre religião, política e ideologia na segunda metade do século VI. Com aguda percepção, em sua tese descortina-nos aspectos da interação entre os campos político e religioso, destacando-lhe o favorecimento à reorganização da Igreja e ao prestígio do clero enquanto porta-voz da divindade, por um lado, e, por outro, à legitimação dos monarcas suevos e à sua maior aceitação pelas populações cristãs.

A publicação da sua tese vem preencher lacunas concernentes à escassa produção historiográfica relativa aos suevos na *Hispania*, na passagem da Antiguidade para a Idade Média, acentuando a fundamental importância dos escritos de Martinho de Braga, cuidadosamente analisados e contextualizados, para a compreensão das relações entre a Monarquia e a Igreja, com destacar-lhe a elaboração de um modelo idealizado de rei virtuoso conforme à ideologia cristã, acrescida dos substratos greco-latinos. Com isto concordam Mário Jorge da Motta Bastos (UFF) e Renan Frighetto (UFPR), reconhecidos professores-pesquisadores da Idade Média, autores do Prefácio e da orelha deste livro, respectivamente.

Certamente que o Programa de Estudos Galegos da UERJ (PROEG) e o Núcleo de Estudos Galegos da UFF (NUEG) se comprazem em patrocinar esta publicação às expensas dos convênios que mantêm com a Xunta de Galicia, por trazer, com base em sólidos conhecimentos, luz sobre esse período quase sempre esquecido da Galiza medieval, mas de fundamental importância para o conhecimento dos primórdios não só galegos, mas do processo cultural do Ocidente.

Maria do Amparo Tavares Maleval

PREFÁCIO

Os historiadores não são, definitivamente, profetas nem visionários qualificados. Nossa (de)formação e exigências do ofício nos capacita, essencialmente, à previsão (sic) do passado, como o(s) autor(es) do famoso livro de profecias Maias. Quem, dentre os precursores, mesmo os mais entusiastas, poderia antever, nos idos de 1992 (ano em que a autora desta obra iniciou o seu doutorado), que em menos de duas décadas viria à luz do público – no contexto de uma indústria livreira nacional tão pouco afeita à publicação de pesquisas originais diversas que dormitam nas estantes abarrotadas de nossos programas de pós-graduação – uma das teses pioneiras na pesquisa em História Medieval realizada em nossas plagas? Não é demais ressaltar que, em reunião científica promovida pela ABREM, no Rio de Janeiro (UERJ), em 1999, não foram poucas as horas e os neurônios consumidos em uma “grave” discussão (pensei em alcinhá-la bizantina, mas o avanço foi tal que já há, entre nós, bizantinistas, que de certo reagiriam à provocação), surgida em ao menos uma das sessões de trabalhos: estaríamos já autorizados a nos designarmos medievalistas?! *Verba volant...*

Portanto, não é ilícito, mas positivamente jocoso, caracterizar a minha querida autora como uma das pioneiras comandantes de nossa trupe de brancaleones, cuja “obra prima”, produzida na corporação de mestres e alunos situada no Largo de São Francisco (IFCS-UFRJ), é, enfim, disponibilizada a todos os interessados graças a uma alvissareira iniciativa da série Estante Medieval. Resultado do investimento da autora na tarefa, sempre difícil, de revisão e atualização de sua tese de doutorado concluída em 1996, *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo* merece ser saudada, antes de mais, como ponto de partida. Diplomada – franqueada a sua *licentia ubique docendi* –, Leila Rodrigues da Silva iniciaria, em 1994, uma profícua carreira universitária marcada, como não poderia deixar de ser (mas vale sempre a pena reafirmar), pela articulação entre ensino e pesquisa.

Estudante do curso de graduação em História, na mesma instituição em que leciona atualmente e que viu cristalizar-se toda a sua trajetória acadêmica, entre os anos de 1982 e 1996 (fomos contemporâneos, e é lamentável que não tenha aprendido com ela), a autora voltou-se, desde o seu mestrado, ao estudo da Galícia Sueva, desenvolvendo, entre os anos de 1990 e 1992, sua dissertação intitulada *O De Correctione Rusticorum* como instrumento de Evangelização. Assim, a pesquisa de doutorado que ora se realiza em livro materializa quase duas décadas de dedicação à pesquisa e ao estudo da História Medieval, em especial daquele cantão da civilização do ocidente medieval já referido um dia como *finisterrae*, em um período essencial à primitiva constituição da cristandade ocidental. Opondo-se às correntes historiográficas dominantes que tendem a reduzir, quando não a

desconsiderar (e até mesmo a negar) o direito de cidadania histórica ao objeto de estudo de sua eleição, e operando em meio aos limites impostos pela exigüidade das fontes que lhe são relativas, a autora estabelece um quadro amplo e vigoroso das relações político-religiosas que sustentaram o projeto de afirmação do reino suevo cristão na segunda metade do século VI.

Urdido a partir da convergência de interesses e ações régias e episcopais, não é demais ressaltar que este fenômeno político tradicionalmente inferiorizado – em especial no quadro traçado pelos especialistas – diante de seus vizinhos expansionistas e envolventes, talvez tenha constituído o primeiro palco medieval da encenação das vigorosas e complexas imagens “funcionalistas” da realeza cristã, traçadas em cores vivas, e em profusão, na tão abundante e característica literatura dos Espelhos de Reis. Ora, não é esta cuidadosa e elaborada montagem da imagem do rei cristão que, “construída” por Martinho de Braga e “desconstruída” por Leila da Rodrigues da Silva, emerge em cores vivas no último e fundamental capítulo de sua obra?

O trabalho acadêmico vigoroso é menos aquele que vela pela sua individuação do que aquele que se socializa, que agrega, que mobiliza e multiplica seus frutos. Nenhum professor universitário é uma ilha, se me permitem desfraldar aqui mais uma bandeira, além da paráfrase. Mestra ciosa da corporação, quantos terão sido – e ainda o são – os jovens aprendizes mobilizados cotidianamente, nas salas de aula e laboratórios, por seu empenho, brilho e poder de sedução? Numa contagem primária, limitada pela ilusão objetiva dos números, chega a trinta e três o total de mestres e graduados que ajudou a formar, e são mais dez os que já estão em formação. Mas, como mensurar o *quantum* dos que estão ainda por vir, incorporados nas classes diversas do curso em que leciona, nas assistências dos mais diversos eventos nacionais e internacionais dos quais participa, e na leitura dos inúmeros artigos e trabalhos científicos que publica? Superando a suposta dúvida um dia manifesta, parabenizo, pois, a esta brilhante medievalista, agradecendo-lhe pela honra de prefaciá-lo este livro. Deixo, por fim, registrado que submeto esta especialização às premissas que devem pautar o exercício da profissão entre nós, e que vejo plenas em sua autora: o empenho, a dedicação, a seriedade e o compromisso crítico que pautam a conduta desta docente de uma instituição federal (e pública) do ensino superior de nosso país.

Mário Jorge da Motta Bastos

INTRODUÇÃO

1. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Este livro é resultado do trabalho de releitura e adaptação da tese de doutorado defendida em 1996, no Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação da professora Maria Sonsoles Guerras Martin. Embora a estrutura fundamental do texto, bem como a lógica da argumentação tenham sido preservadas, buscamos, por um lado, atualizar as principais questões abordadas a partir da bibliografia produzida nos últimos anos e, por outro, conferir à redação um tom menos formal do que o predominante originalmente.

A relativa escassez de materiais sobre a trajetória dos suevos e da Igreja na Galiza, no período compreendido entre os séculos V e VI, anunciada como um problema na tese, ainda se mantém. Com a edição deste livro pretendemos, portanto, ao difundir aquelas temáticas, estimular o interesse pelo seu estudo, em especial entre os alunos da área de História e afins, e, dessa forma, eventualmente contribuir para a ampliação do número de trabalhos que tenham como foco de investigação o reino suevo.

Ao longo dos últimos doze anos, retomamos, aprofundamos e divulgamos, em publicações acadêmicas, vários dos aspectos tratados na tese de doutorado. Visando não descaracterizar excessivamente o texto original, optamos, todavia, por não introduzir aqui a totalidade das reflexões e conclusões veiculadas em tais publicações. Para o conhecimento desse conjunto remetemos o leitor aos referidos trabalhos.¹

¹ O mundo agrário na Galiza sueva. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). *Estudos Galegos*. Niterói: Eduff, v. 1, p. 5-20, 1996; *De Formula Vitae Honestae*: uma obra de caráter político-moral. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 63-78; A escassa produção acerca da trajetória dos suevos: estímulo a um balanço historiográfico. *Redes*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 44-54, 1997; Prudência, justiça e humildade: elementos marcantes no modelo de monarca presente nas obras dedicadas ao rei suevo. *Revista de História*, São Paulo, n. 137, 3: série, 2: sem., p. 09-24, 1997; A Galiza e a gênese do reino suevo na perspectiva dos cronistas, autores de Histórias e historiadores contemporâneos. *Anuario Brasileño de Estudios Hispánicos*, Brasília, DF, n. 07, p. 191-205, 1997; A cristianização e a tradição clássica na transição da Antiguidade para a Idade Média: o caso do reino suevo. *Boletim do CPA*, Campinas, SP, ano II, n. 4, p. 111-131, jul./dez. 1997; “Exhortatio Humilitatis”: esboço de uma teoria política. In: SIMPÓSIO DE HISTÓRIA, 10. 1995, Vitória: Departamento de História da UFES, 1997. Edição Especial da *Revista de História*, Vitória, n. 5, p. 72-80, 1997; A Igreja hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre, v. 24, n. 2, p. 169-203, dez. 1998 (Co-autoria com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva); Estabelecimento e organização do reino suevo na Galiza: considerações sobre a instituição monárquica. In: MALEVAL, Maria do Amparo Tavares (Org.). *Estudos Galegos*, Niterói, v. 2, p. 101-108, 1997; A possível construção do equilíbrio entre os poderes religioso e político na Idade Média: reflexões acerca da autoridade episcopal em um estudo de caso. In: JORNADAS DE PESQUISADORES EM CIÊNCIAS HUMANAS, 4; *Anais...* Rio de Janeiro: UFRJ: Fundação Univer-

O presente volume está dividido em cinco partes principais: a introdução, três capítulos centrais e a conclusão. Buscamos na introdução fornecer as diretrizes básicas segundo as quais desenvolvemos a pesquisa, ressaltar a relevância do enfoque eleito e, sobretudo, identificar o objeto central da nossa abordagem: a formulação, compreendida em algumas das obras de Martinho, bispo de Braga, de um modelo de monarca no reino suevo e a sua articulação com o âmbito político-religioso.

No primeiro capítulo refletimos acerca da trajetória dos suevos e da Igreja na Galiza. No que diz respeito aos primeiros, privilegiamos a análise concernente à organização do reino no noroeste peninsular com destaque para a monarquia. Quanto à Igreja, sublinhamos os elementos que, associados ao seu movimento de reorganização e fortalecimento, poderiam favorecer a melhor compreensão do relacionamento entre as autoridades políticas e religiosas do reino suevo. Dessa forma realçamos daquele contexto os aspectos mais diretamente vinculados ao nosso objeto.

No segundo capítulo, reconhecendo a inserção do bispo bracarense no esforço de reorganização e fortalecimento da Igreja, detivemo-nos no processo de produção do *corpus* martiniano. Nesse sentido, empenhamo-nos na valorização do percurso político-religioso de Martinho, ao qual estiveram vinculadas as suas obras, com ênfase na conjuntura em que se inseriram.

O modelo de monarca em questão não está disposto de forma sistematizada, previamente deliberado ou fechado em um determinado escrito. Os elementos

sitária José Bonifácio, 2000, 1 CD-ROM; Sacralidade e a belicosidade: o duplo papel da monarquia sueva. *Brathair*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 62-67, 2001. Disponível em: (http://orbita.starmedia.com/~brathair/Revista/N2/monarquia_sueva.htm); Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos - séc. V ao VII. *História: questões e debates: instituições e poder no medievo*. Curitiba, n. 37, p. 67-84, jul./dez. 2002; A produção intelectual eclesástica no processo de consolidação da Igreja e de legitimação da Monarquia suevas. In: OLIVEIRA, T. (Org.). *Luzes sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002, p. 135-148; O direito sucessório nas monarquias germânicas: o caso do reino suevo. In: MALEVAL, M. A. T. (Org.). *Estudos Galegos*. Niterói, v. 4, p. 117-127, 2004; A normatização da sociedade peninsular ibérica nas atas conciliares e regras monásticas: as concepções relacionadas ao corpo (561-636) – um projeto em desenvolvimento. In: JORNADA DE PESQUISADORES DO CFCH, 6; 2004, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: CFCH, 2004. (meio digital); A presença de Martinho de Braga no mosteiro de San Millán de la Cogolla. In: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e na Idade Média: estudos em homenagem ao Prof. Daniel Valle Ribeiro*. Santana de Parnaíba, SP: Solis, 2005. p. 305-320 (Co-autoria com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva); O adultério no reino suevo: a confluência das perspectivas germânica e romano-cristã. *Signum: Revista da ABREM*, n. 8, p.159-183, 2006; Diversão e prazer na Idade Média: reflexões acerca das visões sobre o entretenimento na Península Ibérica. In: SEMINÁRIO LAZER EM DEBATE: a temática lazer no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, 8; 2007, Rio de Janeiro. *Anais...* Rio de Janeiro: [s.n.], 2007. p. 102-109. (Co-autoria com Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva). Disponível em: (http://www.lazer.eefd.ufrj.br/lazer_em_debate_2007/); Marginalidade e exclusão: aspectos da produção intelectual eclesástica no reino suevo. In: SEMANA DE INTEGRAÇÃO ACADÊMICA: DESAFIOS ÀS CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS, 1; 2006, Rio de Janeiro.

que fazem parte da sua composição estão ora concentrados, ora dispersos em quatro textos que foram dedicados ao monarca suevo, *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *Pro repellenda iactantia* e *Exhortatio humilitatis*. Assim, reservamos para o terceiro capítulo a análise desse conjunto, com realce para o seu caráter disciplinador.

Na conclusão, resgatamos os principais pontos desenvolvidos ao longo do livro associados ao modelo de monarca em questão, com distinção para o perfil cristão conferido ao monarca idealizado.

2. DEFINIÇÃO DO OBJETO

Nosso objeto de estudo vincula-se às relações estabelecidas entre a monarquia e a Igreja² na segunda metade do século VI, no reino suevo, e, de uma maneira mais específica, à análise de um modelo de monarca que defendemos ter sido formulado nesse contexto. Identificamos tal objeto com a história política, compreendida no seu sentido amplo e não como aquela criticada por Jacques Julliard que, entre outros aspectos, “é elitista, talvez biográfica [...] é narrativa, e ignora a análise” (1976, p. 180-181). Assim, valorizamos uma abordagem que leva em conta os mecanismos sociais de poder e o papel da ideologia na sua constituição. A ideologia, aqui identificada com o cristianismo, por um lado,

Atas... Rio de Janeiro: CFCH, 2007. 1 CD-ROM; Limites da atuação e prerrogativas episcopais nas atas conciliares bracarenses. In: ENCONTRO REGIONAL DA ABREM, 1; 2006, Rio de Janeiro. *Atas...* Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007. p. 208-215; Aspectos da organização litúrgico-ecclesiástica no século VI: uma análise comparativa dos episcopados de Cesário de Arles e Martinho de Braga. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24; 2007, São Leopoldo. In: *Anais...*São Leopoldo: Unisinos, 2007 (Co-autoria com Paulo Duarte Silva); Considerações acerca das disposições litúrgicas na Galiza a propósito da atuação de Martinho de Braga frente ao Priscilianismo. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH - RIO, 13; 2008, Rio de Janeiro. *Anais eletrônicos...*Rio de Janeiro, 2008 (Co-autoria com Paulo Duarte Silva); Autoridade e distinção: aspectos da hierarquização entre clérigos e leigos a partir das atas dos concílios bracarenses (século VI). In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS MEDIEVAIS DA ABREM, 7; 2007, [s.e.]. *Anais...* No prelo; Os escritos martinianos: um recurso à análise das relações de poder no reino suevo. In: SEMANA DE INTEGRAÇÃO ACADÊMICA DO CFCH, 2; 2008, [s.e.]. *Atas...* No prelo; Relações de poder na *Crônica* de Idácio e nas *Histórias* de Isidoro de Sevilha: um estudo comparado sobre suevos e visigodos. In: LESSA, F. S. (Org.). *Poder e trabalho: experiências em História Comparada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2008. (Co-autoria com Rita de Cássia Damil Diniz). No prelo.

² Ao nos referirmos à “Igreja” no contexto dos reinos germânicos, reconhecemos que tal instituição se encontrava em processo de construção. Tal movimento assumiu localmente características peculiares, constituindo-se de modo singular em cada reino. Não existia, pois, uma Igreja universal, como a que se configurou a partir do século XI. Em contrapartida, insistimos na existência de elementos comuns às várias “Igrejas Nacionais”, como nomeou Le Goff, segundo os quais, à luz de uma tradição cultural partilhada, o seu episcopado, por exemplo, atuou em uma mesma direção, adotando, inclusive, estratégias semelhantes no trabalho de cristianização desenvolvido nos vários reinos. É com base nesses pressupostos, portanto, que utilizamos a expressão “Igreja” ou “igreja galaica”. Cf. Le Goff (1981, p. 95-103).

promoveu, no modelo apresentado, certos valores caracterizando-os como naturais e, por outro, desqualificou idéias que representavam algum desafio. Conduziu-se, portanto, conforme o previsível (EAGLETON, 1997, p. 19).

Além de uma percepção de história política que realça a ideologia e as relações de poder, valorizamos uma história religiosa na qual se insere o estudo da Igreja, distante da tradicional e capaz, portanto, de observar as estreitas vinculações entre política e religião. Nesse sentido, lembramos, como fizera Aline Coutrot, que é próprio das igrejas cristãs, desde sempre, proferir julgamentos em relação à sociedade, promover advertências e interdições que levam os fiéis a se submeter, o que resulta em inegável influência política das autoridades eclesiásticas (COUTROT, 1996, p. 334-335).

Ao indicar a interação entre os campos político e religioso como pressuposto, nossas reflexões se associaram ao reconhecimento de que, no reino suevo, a aliança constituída entre autoridades eclesiásticas e políticas, inaugurada com a conversão dos reis ao cristianismo,³ garantiu um ambiente no qual se apresentou à Igreja a possibilidade de se reorganizar e à monarquia, de dispor de argumentos de ordem ideológica ao reforço da sua legitimidade.

Nesse contexto, acreditamos ter sido formulado pela elite episcopal um modelo de monarca apresentado ao rei suevo Miro (570-583), pautado em valores cristãos. O referido modelo não se encontra sistematizado em uma única obra, nem foi anunciado como tal. A sua reconstituição requer a análise do conjunto de escritos produzidos no interior do reino pelo bispo de Dume e Braga, Martinho, em particular *Formula vitae honestae, Pro repellenda iactantia, De superbia e Exhortatio humilitatis*. A conduta em consonância com o concebido, em tese, beneficiaria o monarca, que passaria a contar com o maior reconhecimento das populações cristãs. As vantagens decorrentes dessa possibilidade também se estenderiam aos clérigos, na medida em que, dessa forma, reforçavam o seu papel de porta-vozes do sagrado, instância da qual procedia a legitimação do governante idealizado.

Cabe ressaltar que, preferencialmente, não nos interessou avaliar a repercussão do modelo junto ao monarca e ao reino. Assim, se as orientações fornecidas no modelo foram efetivamente observadas e, neste caso, se garantiram ou não o sucesso político da atuação régia, apenas secundariamente podem ter importado neste trabalho. Além de não dispormos de material documental para tal, nosso foco esteve voltado, por um lado, para a conjuntura que ensejou a proposição do modelo e, por outro, sobretudo, para o plano da formulação eclesiástica. Nesse sentido, nosso enfoque central priorizou a perspectiva eclesiástica e residiu, portanto, na lógica em que a construção do modelo foi pautada, para o que valorizamos, sobretudo, os aspectos que a condicionaram, as

³ Ao longo do texto, ao nos referirmos ao “cristianismo” ou ao “catolicismo”, reportamo-nos à vertente cristã, por um lado, alinhada com as definições provenientes do Concílio de Nicéia, auto-designada ortodoxa; por outro, detentora da hegemonia no âmbito eclesiástico.

expectativas que a conduziram, as interações que a influenciaram e os elementos com as quais dialogou.

Dessa forma, coube-nos ao longo deste trabalho, como principais objetivos, por um lado, apreciar o modelo de monarca proposto ao rei suevo e, por outro, observar a sua relação com a dinâmica de reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza. Isso, evidentemente, tendo em conta as transformações experimentadas por esta instituição e pela monarquia sueva e o contexto político no qual se inseriam. Assim, ressaltamos da trajetória dos suevos e da Igreja na região, sobretudo, os aspectos que consideramos relevantes à compreensão daqueles objetivos.

3. OS SUEVOS, A IGREJA NA GALIZA E MARTINHO DE BRAGA: CONSIDERAÇÕES SOBRE A PRODUÇÃO HISTORIOGRÁFICA

Se a análise do processo de identificação entre as esferas religiosa e política não envolve sérios problemas quanto à oferta de documentos medievais impressos e textos historiográficos para reinos como o franco e o visigodo, contemporâneos do suevo, o mesmo não pode ser verificado no caso deste, que tem recebido da historiografia uma restrita atenção. Em geral, os historiadores reconhecidos que, em meados do século passado, escreveram sobre a passagem da Antiguidade para a Idade Média, como, por exemplo, Ferdinand Lot (1980, p. 299-300, 302), Pierre Riché ([19--], p. 100) e Lucien Musset (1982, p. 54-56), detiveram-se muito sucintamente nos suevos. As atenções estiveram predominantemente voltadas para os francos. Tal fenômeno justifica-se, especialmente, diante da evidência de que a história destes permite a observação de um amplo recorte temporal, já que compreende, inclusive, parte do século IX, no qual são gestados elementos típicos da sociedade feudal, nos termos definidos por Marc Bloch (1982).

Na própria península hispânica, os visigodos, ainda que não tão prestigiados como os francos, acabaram por ofuscar os suevos, mesmo na produção historiográfica mais recente. O comportamento da historiografia parece indicar que, devido ao fato de os suevos terem sido incorporados pelos visigodos, portanto, serem claramente inferiores do ponto de vista militar, deveriam ser tratados como um grupo de segunda categoria, sobre o qual se compensaria debruçar apenas na medida em que a sua história se relacionasse com a visigótica. Tal perspectiva predomina, por exemplo, salvo raras exceções,⁴ nas abordagens realizadas por especialistas em história da península hispânica na passagem da Antiguidade para a Idade Média, como García Moreno (1976, 1981a, 1981b, 1989, 1992), Jose Orlandis (1964, 1976, 1977, 1986, 1988a, 1988b), Santiago

⁴ Ver, por exemplo, Orlandis (1964); Orlandis; Ramos Lissón (1986, p. 138-162); García Moreno (2006).

Castellanos (1998, 2007, SANTIAGO CASTELLANOS; MARTÍN VISO, 2005) e Collins (1986; 2005).

É bem verdade que a escassa produção referente à história dos suevos pode estar associada ao fato, já mencionado, de que dispomos de poucos documentos textuais para o seu estudo, pelo menos em relação ao que há para os francos e os visigodos. Configura-se como particularmente problemático o intervalo de oitenta anos (469 - 550), quase metade de todo o período de duração do reino (409 - 585), para o qual há uma total falta de documentos escritos na região. Tampouco podemos evitar a constatação de que o reino suevo sucumbiu ainda no século VI, enquanto o visigodo e o franco, em particular, estenderam-se por muito mais tempo.

Entretanto, nenhum dos aspectos anteriormente mencionados justifica plenamente o vazio, ou, em alguns casos, o desprezo com que a historiografia, de maneira geral, aborda a história do reino. Lucien Musset, por exemplo, assim se refere aos suevos: “*Si los suevos de España no hubieran existido, la historia no habría cambiado en nada importante*” (1982, p. 56).

Os suevos, da mesma forma que todos os germanos instalados em territórios ocidentais do antigo Império Romano, a despeito das questões já apontadas, precisaram conviver com a presença das estruturas e instituições provenientes do período romano, entre elas a Igreja. Dessa forma, conheceram, sob muitos aspectos, as mesmas situações que os visigodos e os francos, tendo, inclusive, em determinadas circunstâncias, se antecipado a estes. Por exemplo, podemos mencionar o fato de que a relação estabelecida entre a monarquia e a Igreja no reino suevo foi, de certa maneira, semelhante ao processo que a monarquia visigótica também experimentou décadas depois.⁵

O principal trabalho aceito pela historiografia como obra de referência para o estudo dos suevos na península hispânica, no qual se insere um largo esforço de síntese de história política, é, ainda hoje, a obra de Reinhart, escrita em 1952. O levantamento de dados e a sistematização de informações sobre os suevos estão, indubitavelmente, entre as características que permitem o reconhecimento da importância desse livro. Embora possua os seus méritos, a referida obra, entretanto, não avança além da história política elitista, cronológica e factual.

Após a publicação da obra de Reinhart, somente vinte anos mais tarde um historiador voltou a se dedicar à história dos suevos, evidenciando em um volumoso livro o largo trabalho de pesquisa que, conforme o próprio título indica – “*El Reino de los Suevos*” –, pretende abranger toda a trajetória sueva na península hispânica. Referimo-nos à obra de Torres Rodriguez, publicada em 1977. Este autor havia escrito, a partir de meados do século passado, diversos artigos sobre o noroeste peninsular durante o período de chegada e assentamento dos suevos na região, nos quais abordara as mais variadas temáticas (1948, 1949,

⁵ Pouco foi escrito evidenciando mais claramente essa semelhança. Cf. Barbero de Aguilera (1970, 1992, p. 78-135).

1951, 1953, 1954, 1955a, 1955b, 1956a, 1956b, 1956c, 1956d, 1957, 1958a, 1958b). Dessa forma, acumulara, ao longo de décadas, material cuja análise proporcionou a redação do livro em questão.

Embora o trabalho de Torres Rodriguez seja de reconhecida erudição, e inegavelmente mais atualizado que a obra de Reinhart, o seu enfoque não supera, salvo algumas circunstâncias pontuais, uma visão tradicional da história. Assim, prende-se excessivamente aos fatos, além de conceber por história política o relato pormenorizado das atitudes dos monarcas, sem conectá-las com as demais esferas. Em outras palavras, desconsidera a interação entre os campos político, religioso, ideológico, etc.

Apesar da elaboração do primeiro trabalho de grande vulto dedicado aos suevos ter sido escrito há mais de cinquenta anos, pouco foi produzido sobre a história desse grupo, desde então. O espaço que lhes tem sido reservado na historiografia é, predominantemente, limitado a capítulos em algumas obras mais gerais dedicadas à história da península hispânica ou da Galiza como um todo. Este é o caso, por exemplo, dos textos de Acuña Castroviejo (1980), González López (1980, p. 40-47, 1985, p. 56-69), entre outros (TORRES LOPEZ, 1963, p. 27-42, 144-148; OTERO PEDRAYO, 1980, p. 137-139; ORLANDIS, 1981; PALLARÉS MENDEZ, 1984; VILLARES, 1991, p. 43-49; LEGUAY, 1993, p. 11-115; SANZ SERRANO, 1995, p. 160-161; BERNÁRDEZ VILAR, 2002, p. 75-88).

Há que destacar igualmente o material produzido sobre a história da Igreja. Este, embora não tenha se detido particularmente na trajetória da instituição na região, também contribuiu para estudos referentes aos suevos, ao salientar, como veremos a seguir, a atuação de Martinho de Braga. O perfil enciclopédico destas obras ou o fato de pretenderem abarcar um período por demais extenso favoreceram, no entanto, via de regra, a pouca profundidade na abordagem.

A temática martiniana recebeu uma atenção especial dos historiadores, principalmente peninsulares, nas décadas de 1950 e 1960. Tal comportamento se associou, sobretudo, à realização de três congressos – *I Congresso Internacional de Estudos Martinianos* (1950), *Colóquio Bracarense de Estudos Suévico-Bizantinos* (1957) e *Congresso de Estudos da Comemoração do XIII Centenário da Morte de S. Frutuoso* (1965) – e à publicação dos escritos do bispo bracarense, como veremos adiante. Um estímulo semelhante – realização de um congresso – promoveu, também na década de 1970, a redação de alguns artigos na ocasião do evento, identificado como a *XIV Semana Internacional de Direito Canônico*.

Com caráter internacional, esses encontros, com destaque especial ao primeiro, estimularam a redação de vários trabalhos relacionados ao processo de cristianização dos suevos, que foram publicados na revista da Câmara Municipal de Braga, *Bracara Augusta*, nas décadas de 1950 e 1960.⁶ Tais eventos reuniram,

⁶ Cf. entre outros: Barbosa (1954); Azevedo (1957); David (1957); Costa (1957); Garcia Gallo (1957); Perez de Urbel (1957); Madoz (1957); Elias de Tejada (1957); Chaves (1957); Freitas

junto à presença de historiadores renomados, escritores vinculados à Igreja. Especialmente dentre os materiais produzidos pelos autores de algum modo identificados com a instituição eclesiástica predominou uma visão romântica dos suevos (VELOZO, 1950; BRANCO, 1958-1959), da obra de Martinho e da ação da Igreja (FEIO, 1957; AZEVEDO, 1957; ELIAS DE TEJADA, 1957; CHAVES, 1957). Nos estudos apresentados nesses congressos, seja pela concepção de história corrente naquelas décadas, seja pela abordagem romântica anteriormente mencionada, estiveram ausentes reflexões acerca dos mecanismos de poder existentes no reino, ou do reconhecimento, como pressuposto teórico, da inter-relação entre os âmbitos religioso e político.

A relevância de tais trabalhos, contudo, não pode ser ignorada. Pela primeira vez na região, um grupo de estudiosos, não circunscritos exclusivamente à esfera eclesiástica, resgatou parte da história religiosa e política do reino suevo. Ainda que os parâmetros de abordagem comuns naquele momento se diferenciem das preocupações hoje predominantes, os artigos e pesquisas em questão representaram um esforço pioneiro, fundamental aos estudos posteriores.

Contemporânea do primeiro congresso mencionado, a publicação dos escritos de Martinho de Braga, realizada por Claude Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950), precisa ser destacada. Esta obra, certamente, instigou o estudo de temáticas relacionadas ao noroeste peninsular no século VI e, em particular, à atuação martiniana. A primeira edição dos escritos martinianos, com exceção dos *Capitula Martini* e *De correctione rusticorum*, foi realizada, em 1759 (1906), por Enrique Florez. Em 1803, Caetano do Amaral, por ordem do arcebispo Caetano Brandão (COSTA, 1949, p.16), baseado na publicação de Florez, preparou a edição bilíngüe (português-latim) do conjunto completo das obras de Martinho de Braga, intitulado *Vida e Opúsculos de S. Martinho Bracarense*. O trabalho de Barlow, entretanto, consiste numa edição crítica baseada na análise de variados manuscritos, resultado de vinte anos de pesquisa,⁷ impondo-se, pois, desde a sua publicação, como obra de referência não superada até a atualidade.⁸

Há que enfatizar, por fim, que o estudo de Barlow, além de fomentar o interesse pela temática martiniana entre os historiadores, proporcionou desdobramentos no campo filológico. Neste âmbito, a partir da análise do *corpus* martiniano, alguns artigos foram produzidos (TAVARES, 1950; SOUSA, 1950; MORALEJO ALVAREZ, 1966, 1967; ALBERTO, 1991, 1993), o que tem

(1957); Fernandes Lopes (1957); Pina (1957); Santos (1957); Cruz (1957); Landeiro (1960-1961); Crespo (1960-1961); Chaves (1960-1961); Martínez Díez (1967).

⁷ Vale ressaltar que Barlow apresentou os primeiros resultados do seu envolvimento com o estudo das obras de Martinho de Braga em 1934. Cf. Barlow (1934, p. 322-324).

⁸ Desde a publicação das obras de Martinho de Braga, por Barlow, apenas mais um estudioso realizou uma edição completa dos escritos martinianos. O especialista em questão, Dominguez del Val, contudo, reconhece a autoridade de Barlow e utiliza-o como referência. Cf. Martin De Braga (1990).

ampliado as condições de um maior conhecimento dos escritos do bracarense e notabilizado especialistas como Antonio Fontán (1950; 1951; 1974; 1974-1979; 1978).

Na década de 1970, na *XIV Semana Internacional de Direito Canônico*, um reduzido, porém relevante, conjunto de textos veio a público (GIGANTE, 1975; PRIETO PRIETO, 1975; MARTINEZ DIEZ, 1975; PINHEIRO, 1975). O seu mérito decorre do considerável amadurecimento no tratamento das questões esboçadas na década de 1950. Dessa forma, preocupações que evidenciam a aproximação entre a monarquia sueva e a Igreja aparecem em um dos artigos (PRIETO PRIETO, 1975). Este texto, ainda que tangencie nosso objeto de estudo, dedica-se especialmente à contextualização dos dois concílios bracarenses, mencionando apenas superficialmente as relações que se estabeleceram entre as autoridades políticas e religiosas no reino suevo.

Os referidos eventos, ao proporcionarem a divulgação de temáticas concernentes ao período de existência do reino suevo, indubitavelmente contribuíram para um maior interesse acerca daquela conjuntura. Nesse sentido, além do material produzido como resultado direto dos congressos mencionados, ou seja, os artigos que constam nas suas atas, devemos reconhecer a existência de trabalhos posteriores, e mesmo contemporâneos, que lhes são tributários, ao menos na medida em que os seus autores puderam dispor de um ambiente acadêmico receptivo às abordagens referentes à história do noroeste peninsular nos séculos V e VI.

Assim, tanto artigos escritos ainda na década de cinquenta do século passado como trabalhos mais recentes possuem de alguma forma relação com os estudos apresentados nos congressos citados e com a edição das obras martinianas feita por Barlow. Em outras palavras, todos esses textos – tenham um enfoque político-institucionalista (VELOZO, 1951; CRUZ, 1952; AGUIAR, 1952; MEREIA, 1953), uma visão romântico-apologética (VELOZO, 1950; BRANCO, 1958-1959; FEIO, 1957; AZEVEDO, 1957; ELIAS DE TEJADA, 1957; CHAVES, 1957), estejam preocupados com as relações socioeconômicas (AMARAL, 1982), com os aspectos da vida e produção martiniana (MACIEL, 1980), com o reconhecimento da inserção da história religiosa em uma história global (PRIETO PRIETO, 1975),⁹ com o registro em documentos da época sobre a conversão dos suevos (BELTRAN TORREIRA, 1989) –, mesmo indiretamente, vinculam-se àqueles congressos ou àquela publicação.

Dessa forma, relacionados com o receptivo ambiente acadêmico anteriormente mencionado, nas últimas décadas surgiram alguns raros especialistas com uma abordagem histórica crítica de temáticas associadas diretamente ao reino suevo. Com uma análise fundamentada e ampla utilização de documentos, destacam-se, pois, historiadores como Alberto Ferreiro (1980, 1981, 1983, 1986, 1987, 1987-1988, 1988, 1997, 1998, 2007), Díaz Martínez

⁹ A este respeito, ver também Ferreiro (1980, p. 243-251; 1981, p. 11-26; 1983, p. 372-395).

(1986, 1986-1987, 1992, 1998, 2000) e Lopez Quiroga (1997, 2000). Contudo, os estudos desenvolvidos pelos referidos autores, particularmente no caso dos dois últimos, ainda que em muito tenham contribuído para o avanço das pesquisas, apenas tangenciam a problemática do nosso interesse.

Na verdade, ainda que possamos dispor hoje de um número considerável de publicações que de algum modo dialoguem com a história dos suevos, da Igreja na região e da atuação de Martinho de Braga,¹⁰ a dimensão política, no âmbito do reino suevo, que reconheça como pressuposto as interações entre os aspectos religiosos, políticos e ideológicos, apresenta-se como uma possibilidade ainda a ser explorada.

Devemos sublinhar, mais uma vez, que, do ponto de vista temporal, não foi o nosso objetivo compreender toda a trajetória política dos suevos. Nossas preocupações, em termos cronológicos, estiveram voltadas especialmente para a segunda metade do século VI. Quanto à temática, privilegiamos as relações que as esferas religiosa, política e ideológica estabeleceram a partir da aproximação entre a monarquia e a Igreja, particularmente uma das suas expressões: a formulação de um modelo de monarca no reino suevo.

4. OS DOCUMENTOS

No que se refere à história dos suevos, a escassez de documentos impressos é fato inquestionável. Apesar dessa carência, alguns importantes escritos foram conservados e estão disponíveis nas grandes coleções, como *Patrologia Latina* (1844-1879) ou em publicações isoladas mais recentes.¹¹ A seguir, identificamos os principais documentos utilizados no presente trabalho e as questões mais valorizadas no trato deste material.

Praticamente não possuímos documentos impressos para o estudo de aspectos da história dos suevos em que precisemos recuar a um período anterior à organização do reino. Contudo, considerando as origens germânicas do grupo, utilizamos, com restrições, conforme ressaltado adiante, a *De origine et situ Germanorum (Germania)* de Tácito (1981) e o *Rerum gestarum libri XXXI* de Amiano Marcelino (1860).

Tácito era procedente de família senatorial e esteve ao longo de quase toda a vida em funções públicas nos quadros do Império.¹² O seu enfoque dos germanos destacou, sobretudo, o que para ele se apresentava como exótico, possivelmente observado a partir da sua estada na Gália. Apesar de valiosa e imprescindível para

¹⁰ Cf. a bibliografia apresentada ao final do livro.

¹¹ Utilizaremos preferencialmente as edições críticas e apenas na impossibilidade desse encaminhamento faremos uso dos textos presentes nas grandes coleções.

¹² Sobre Tácito, entre outros, cf. Fontán (1978, p. 285-329); Teillet (1984, p. 21-23, 36-38); Paratore (1987, p. 721-745).

o estudo dos grupos que viviam às margens do Império no século I, a obra de Tácito exigiu cuidados adicionais, ao ser utilizada com vista aos nossos objetivos. Nesse sentido, atentamos para o fato de que os suevos mencionados na *Germania* não eram, provavelmente, o mesmo grupo que penetrou na península hispânica em princípios do século V. Não há nenhum estudo conclusivo a respeito, mas sabemos que, após Tácito, os documentos não lhes fizeram referência por aproximadamente duzentos anos e, ao ressurgirem nos textos, os suevos foram associados a grupos diversos e a localidades variadas (QUIROGA, 2000, p. 27).

Assim, embora tenhamos utilizado informações contidas na *Germania*, ao nos remetermos aos séculos V e VI, precisamos, por um lado, identificar os suevos como parte de um grupo mais amplo, os germanos, e, por outro lado, lembrar que tal conjunto não era homogêneo. O próprio Tácito, ao registrar a observação das populações que habitavam a Germânia, realçou a diversidade das suas práticas, apesar de reconhecer que compartilhavam de tradições e instituições (29.1, p. 133; 30.2, p. 134; 32, p. 135-136; 35.2-4, p. 137-138; 38-40, p. 140-1; 42.2-43.1-2, p. 143; 44, p. 144; 45.2-4, p. 145-146; 45.9, p. 146).¹³ A consulta à obra em questão exigiu, portanto, cautela, não apenas no sentido de evitarmos generalizações excessivas, como também ilações que partissem do princípio de que tais tradições e instituições não sofreram qualquer transformação, no período que decorreu de Tácito até a instalação desses grupos em territórios do Império Romano.

Quanto à obra de Amiano Marcelino, embora tenha sido escrita no século IV, a sua utilização considerou as mesmas preocupações que nortearam o uso de informações contidas na *Germania*. Originário de uma família nobre grega, Amiano foi o último escritor pagão de renome. Partidário do Império, serviu por algum tempo no exército romano, o que lhe possibilitou o contato com as mais variadas regiões e populações e o relato vivo do que presenciou.¹⁴ Todavia, devido ao fato do enfoque de Amiano privilegiar outros aspectos que não os germanos, a sua obra nos foi menos valiosa do que a de Tácito. Os seus escassos comentários sobre esses grupos constituíram-se, no entanto, como objeto de confrontação ou complemento dos dados compreendidos na *Germania*.¹⁵

De origine actibusque Getarum (Getica) foi redigida por Jordanes (1860), em meados do século VI. Escritor de origem goda e membro da Igreja,¹⁶ diferentemente dos dois autores anteriormente mencionados, foi contemporâneo

¹³ Nas referências aos documentos analisados, os números que antecedem a indicação das páginas, salvo observação específica, correspondem a capítulos e parágrafos/linhas, conforme identificados pelos editores.

¹⁴ Sobre Amiano Marcelino, entre outros, cf. PASCHOUD, 1967, p. 324-327; FONTAINE, 1969, p. 417-435; THOMPSON, 1969.

¹⁵ Paratore afirma, inclusive, que a obra de Amiano Marcelino pode ser considerada como uma espécie de continuação da *Germania* de Tácito. Paratore (1967, p. 941).

¹⁶ Sobre Jordanes, entre outros, cf. Giunta (1952); Teillet (1984, p. 305-334); Goffart (1988, p. 20-111).

dos reinos “bárbaros”¹⁷ e escreveu no interior de um deles. Apesar de particularmente importante para o estudo dos godos, oferecendo-nos poucos dados sobre os suevos, a sua obra nos interessou como mais uma possibilidade para o estudo da monarquia e do perfil bélico dos germanos como um todo.

Para o século V, dos documentos existentes, destacaram-se as obras de Paulo Orósio e Idácio. Ambos, escritores da Galiza, são responsáveis pelos mais detalhados relatos dos primeiros momentos da chegada à península hispânica dos suevos, dos vândalos asdingos e silingos e dos alanos.

Historiarum adversus paganos libri VII foi escrita por Paulo Orósio (1982), em 418. Originário da península hispânica, Orósio deixou-a em 414, devido às “invasões bárbaras”, e, após algumas viagens, deteve-se na África, onde escreveu a sua obra a pedido de Agostinho.¹⁸ A sua exposição buscou compreender o período de Adão até 417 e pode ser caracterizada, sobretudo, pelas idéias universalistas e providencialistas que contém. O seu enfoque central, portanto, não foi a história de um grupo apenas, mas pretendeu ser da Humanidade. Dessa forma, o seu relato, embora tenha se importado com os suevos, não o fez preferencialmente. De qualquer maneira, testemunha ocular da chegada dos suevos à Península, Paulo Orósio nos forneceu material que pôde ser confrontado com os dados presentes no texto de Idácio.

A *Chronicon* (Crônica) de Idácio (1974, 1982),¹⁹ escrita em meados do século V, apresenta a mais rica referência sobre os acontecimentos nos quais se envolveram os suevos a partir da sua entrada na península hispânica. Contemporâneo da chegada dos germanos ao Império Romano, Idácio, proveniente de rica família do noroeste peninsular e membro da alta hierarquia da Igreja, era bispo de Chaves. O seu relato, que cobre os anos de 379 a 469, proporcionou-nos uma visão por vezes minuciosa dos acontecimentos verificados na região. Nesse período, a atenção dedicada aos suevos, não observada em outro documento da época, constitui-se como material de análise fundamental para o estudo deste grupo.

A utilização da obra de Idácio impôs-se, pois, como indispensável, já que tal material contém informações referentes não só ao relacionamento dos suevos com as autoridades romanas, mas também com os visigodos e a população local, além de indicações referentes à situação da Igreja na região. Há de lembrar ainda que, dado o relato pormenorizado preparado por Idácio, o seu compromisso

¹⁷ Apesar de a historiografia ter consagrado a expressão “invasões bárbaras” para se referir à entrada dos germanos no interior do Império Romano, bem como “reinos bárbaros” para designar os reinos germânicos formados no antigo território do Império a partir do século V, optamos pela utilização destes termos e as suas variantes entre aspas, objetivando, por um lado, minimizar o seu sentido pejorativo e, por outro, realçar a perspectiva dos contemporâneos à referida chegada.

¹⁸ Sobre Paulo Orósio, entre outros, cf. Orosio (1982, V. 1, p. 7-62); Torres Rodriguez (1975, p. 15-84); Vilella Masana (2000, p. 94-121).

¹⁹ Sobre Idácio, entre outros, cf. Torres Rodriguez, 1956b; Vilella Masana (1999); Hidacio (2003, p. 15-33).

com a hierarquia eclesiástica e com o antigo Império Romano destacou-se como elemento observado na avaliação geral das repercussões da chegada dos germanos na Galiza.

No século VI, o primeiro documento conhecido que faz menção ao noroeste peninsular data de 538 e surge em decorrência de uma consulta do bispo Profuturo de Braga ao Papa Vigílio (1879, v. 84, p. 829-832; VIGILIO, 1996, p. 54-63). Embora não conheçamos a carta que originou a resposta enviada por Roma, a epístola conservada sugere uma dada conjuntura sobre a situação interna da Igreja, cuja consideração nos foi especialmente útil.

Interessou-nos também a obra de Gregório de Tours, conhecida como *Historia francorum* (1996). Gregório, proveniente de família senatorial, viveu entre os anos de 538 e 594, foi bispo no reino franco e pertenceu ao grupo de religiosos mais influentes na região durante o período merovíngio.²⁰ Nesse texto, particularmente os aspectos vinculados a Martinho (1996, Liv. 5, 37, p. 299-300) foram objeto de nossa atenção. O autor mencionou dados sobre as origens orientais de Martinho, sobre a sua formação cultural e atuação junto aos suevos no momento da sua conversão ao catolicismo.

O enfoque de Gregório esteve, indubitavelmente, no âmbito do reino franco. Em outra obra sua, *De miraculis Sancti Turonensis* (1879, v. 71, p. 923-925), limitou-se em poucas linhas a se referir à conversão do monarca suevo após a chegada de Martinho na Galiza. Apesar de, de um modo geral, apenas brevemente ter se reportado às questões do nosso interesse, propiciou-nos a leitura de um material produzido a partir de uma ótica contemporânea do bracarense e externa à Península.

Também a partir de uma perspectiva externa ao reino, embora não preocupado com os suevos, mas só com Martinho de Braga, contamos ainda com duas obras de Venâncio Fortunato a ele dedicadas. Trata-se de uma carta e uma poesia: *Ad Martinum episcopum Galliciae* (1862, Lib. 5, 1, p. 177-181) e *Item ad eumdem* (1862, Lib. 5, 2, p. 181-184). Venâncio Fortunato, poeta de renome, tornou-se bispo de Poitiers, em 597.²¹ Contemporâneo de Martinho, ao que indicam os seus escritos aqui sublinhados, manteve com ele um relacionamento de ordem pessoal. Os seus textos nos garantiram, pois, indicações sobre a possível estada do bracarense na Gália, a sua formação cultural e origens.

De origine gothorum historia vandalorum historia sueborum foi escrita entre 619 e 624, por Isidoro de Sevilha (1975). Isidoro pertencia a uma família hispano-romana influente. O vínculo do seu irmão Leandro com a Igreja permitiu-lhe o acesso à cultura eclesiástica desde criança. Isidoro atuou por quase quarenta anos como membro da Igreja, participando sistematicamente das suas questões

²⁰ Sobre Gregório, entre outros, cf. Wood (1994, p. 28-32); Goffart (1988, p. 112-234); Heinzelmann (2001, p. 7-35).

²¹ Sobre Venâncio Fortunato, entre outros, cf. Reydellet (1990, p. 69-77); Chélini (1991, p. 114); Coates (2000).

internas.²² Destacou-se não só como escritor, cujas idéias circularam por toda a Idade Média, mas também pela sua atuação em concílios, com destaque para o IV Concílio de Toledo (CONCILIOS...,1963, *Concilio de Toledo*, p. 186-225).

Isidoro, a despeito de ter repetido informações veiculadas por Idácio, principalmente no que diz respeito ao reino suevo, ressaltou elementos que o bispo de Chaves não havia sublinhado. Na verdade, a sua obra complementou em alguns aspectos a crônica idaciana, especialmente porque avançou além do ano de 469, momento em que terminou o texto de Idácio, tecendo do reino suevo um panorama geral até o seu fim, em 585. Apesar disso, as lacunas existentes na história sueva não podem ser preenchidas a partir dos escritos isidorianos, já que neles não há qualquer menção ao período que decorreu de 469 até a chegada de Martinho à Galiza, por volta de 550. A obra de Isidoro nos interessou não apenas pelas referências ao reino do noroeste peninsular em si, mas também como possibilidade de entendimento das relações estabelecidas entre suevos e visigodos, já que privilegiou tal aspecto. As menções a Martinho foram raras (1975, 91, p. 319 - red. larga),²³ mas imprescindíveis, especialmente se considerarmos a escassez de material existente a esse respeito.

Ainda de Isidoro, há que mencionar *De viris illustribus* (1964). Da análise desta obra, apesar da curta referência a Martinho (1964, 22, p. 145-146), pudemos depreender algumas informações sobre ele, como a sua procedência e formação cultural, que foram cotejadas com dados provenientes de outros documentos. Isidoro se referiu também ao trabalho martiniano de fundação de mosteiros e a um dos seus escritos, *Formula vitae honestae*, que intitulou “*de differentiis quatuor virtutum*”. A atenção dedicada a este texto pelo bispo de Sevilha, revelando de certa forma não só a sua reprodução, mas também a sua importância nos círculos eclesiásticos, constituiu-se como elemento considerado na análise do referido escrito.

No conjunto de documentos utilizados sobressaem as obras de Martinho,²⁴ bispo de Dume e posteriormente de Braga, produzidas entre 550 e 579. Se estes escritos, devemos enfatizar, não possuem elementos suficientes para o preenchimento de todas as lacunas necessárias ao estudo dos suevos, garantiram, entretanto, dados de importância singular para a análise do relacionamento entre a monarquia sueva e a igreja galaica a partir de 559.

Merecem também atenção, entre os documentos analisados, as atas dos concílios bracarenses de 561 e 572²⁵ (CONCILIOS...,1960, ICB e IICB, p. 65-

²² Sobre Isidoro, entre outros, cf. Diaz Y Diaz (1976, p. 21-40; 141-162); Fontaine (2000); Gonzalez Fernández (2003).

²³ A edição da obra isidoriana utilizada ao longo deste trabalho possui duas versões, apresentadas como “redação breve” e “redação larga”.

²⁴ O *corpus* martiniano compreende obras de cunho litúrgico, ascético, moral, disciplinar e doutrinário. Cf. capítulo 2: A inserção político-religiosa do bispo de Braga e o *corpus* martiniano, item 2.4. O *corpus* martiniano Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950); Martin de Braga (1990).

²⁵ Nas citações presentes ao longo do texto, as referências aos *Capitula Martini*, ao I Concílio e ao

106). Ainda que a formulação desse material não possa ser exclusivamente atribuída a Martinho, resultou diretamente do seu trabalho, além do que, conforme lembra Barlow, foi responsável por redigi-lo (1950, p. 83). Nesse sentido, Antônio Fontán sublinha que a estrutura, o léxico e o estilo presentes nas atas conciliares revelam a intervenção martiniana (1974-1979, p. 332). O mais importante, contudo, no que concerne a esses documentos, reside no fato de que eles são, por excelência, uma radiografia da situação interna da Igreja na região. Tal aspecto torna-se mais evidente ao considerarmos que os concílios bracarenses estão inseridos no movimento de reorganização da instituição eclesiástica, após quase um século e meio de relativa inoperância, ou seja, a partir da análise dessas atas identificamos as principais questões com as quais clérigos locais se ocuparam. São cento e trinta e três proposições entre cânones antigos resgatados e novos (CONCILIOS..., 1963, IICB, p. 86-106).

Resta-nos ainda um bloco de documentos formado por concisas alusões a Martinho ou à organização da Igreja na Galiza. O primeiro deles, uma passagem do Breviário do Cônego Soeiro, apesar de datar do século XIV, é reconhecido pelos especialistas como verossímil e tem contribuído para a composição da cronologia martiniana (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 302-304). O segundo, prólogo da tradução do *Vitae patrum* que o monge Pascásio realizou a pedido de Martinho, fornece dados sobre a formação intelectual do bispo bracarense (1879, v. 73, p. 1026). O terceiro é um trecho do X Concílio de Toledo, realizado em 656, que registra a relação de Martinho com a fundação do mosteiro de Dume (1963, *Concílio de Toledo X*, p. 322). Por fim, o texto conhecido como *Divisio Theodemiri*, embora parcialmente identificado como espúrio pelo estudioso Pierre David, contém uma relação elaborada no século VI dos bispados do reino suevo com as suas respectivas igrejas paroquiais (DAVID, 1947a, p. 30-44, p. 64-68).

Em suma, podemos afirmar que nossa preocupação quanto aos documentos se refere a três aspectos fundamentais que se inter-relacionam. Tais materiais nos interessaram naquilo em que, por um lado, puderam contribuir para uma maior aproximação do ambiente político e religioso no qual um modelo de monarca foi formulado, e por outro, sobretudo, na própria reconstituição e análise de tal modelo. Logo, buscamos nos documentos:

1. aspectos do relacionamento entre suevos, populações locais, autoridades romanas, visigodos, francos e a Igreja que, segundo o enfoque proposto, vinculam-se ao nosso objeto de estudo.
2. dados que evidenciam a aliança estabelecida entre a monarquia sueva e a Igreja e podem contribuir para a reflexão acerca das circunstâncias em que tal relacionamento foi construído, em meados do século VI.

II Concílio de Braga serão feitas pelas suas iniciais: CM, ICB e IICB, respectivamente.

3. de forma específica, nos documentos produzidos por Martinho, o destaque dos princípios que indicam parâmetros de comportamento para os governantes, particularmente para o monarca suevo.

CAPÍTULO 1

O REINO SUEVO E A IGREJA NA GALIZA

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O primeiro capítulo deste trabalho objetiva refletir acerca da trajetória dos suevos e da Igreja na Galiza.¹ Em relação aos primeiros, privilegiamos, sobretudo, uma análise referente à organização do reino no noroeste peninsular com destaque para a monarquia, instituição fundamental em tal conjuntura. No que concerne à Igreja, sublinhamos, essencialmente, os elementos que poderiam favorecer a melhor compreensão da problemática do relacionamento entre as autoridades políticas e religiosas do reino suevo. Dessa forma, com ênfase na documentação e na produção historiográfica,² buscamos realçar os aspectos de algum modo vinculados ao nosso objeto central de estudo: a formulação, presente em algumas das obras de Martinho de Braga, de um modelo de monarca, no reino suevo, e a sua articulação com o âmbito político-religioso.

Em um contexto de transformações experimentadas pelo mundo antigo em fins do IV e princípios do V século, a penetração dos germanos na parte ocidental do Império Romano constitui-se como elemento de significativa importância. Embora a presença germânica no interior do Império não se apresentasse como novidade,³ nesse momento, os grupos entravam independentemente de acordos com as autoridades romanas e vinham para ficar, certeza consolidada ainda nos primeiros anos decorridos da sua chegada.

É patente que a percepção da verdadeira dimensão do ocorrido não atingiu de imediato a imensa maioria dos contemporâneos. O bispo de Chaves, Idácio (1982), apesar de não se limitar a informar sobre o noroeste peninsular, enfocando, inclusive, na sua crônica, episódios ocorridos em Constantinopla (4. II, p. 5; 6. III, p. 5; 37. X, p. 11),⁴ Milão (25. XVI, p. 9), Roma (35^a, p. 10),

¹ Ao tratarmos da Igreja na Galiza, reconhecemos que, até pouco antes do II Concílio de Braga, a província eclesiástica identificava-se com a *Gallaecia*, antiga província civil romana. As referências feitas à Igreja na região a partir de então passam a relacioná-la com um território mais amplo que inclui as dioceses de Coimbra, Viseu, Idanha e Lamego, todas pertencentes, anteriormente, à antiga *Lusitania*. Cf. David (1947a, p.65-70); Díaz Martínez (1992, p. 217).

² Tendo em vista a proposta editorial da presente coleção, na qual, entre outras diretrizes, impõe-se a utilização de citações pelo “sistema autor-data”, visando não sobrecarregar o texto apresentado, optamos por indicar, ainda que em alguns casos o rol de obras seja muito mais amplo, no máximo, três autores entre os consultados, privilegiando as mais recentes ou mais relevantes, conforme o caso. A bibliografia completa pode ser consultada ao final.

³ Além da passagem, no século III, de francos, alamanos, quados e godos por terras romanas, há que destacar o caso dos visigodos que, a partir de Teodósio, tornaram-se presença constante no interior do Império.

⁴ Os números arábicos correspondem aos capítulos; as suas subdivisões estão representadas por algarismos romanos. Deve-se observar que alguns capítulos não possuem subdivisões.

não poderia ter avaliado as repercussões da entrada dos germanos no Império Romano, seja para a Igreja, seja para toda a sociedade. Nem mesmo um autor preocupado em escrever uma crônica universal teria condições de reconhecer que vivia um momento singular da fragmentação político-administrativa do Império, que culminaria com a organização de vários reinos “bárbaros”.

A idiossincrasia de cada grupo, as pressões exercidas pelo Império, o grau de romanização das áreas ocupadas, entre outros elementos, condicionaram encaminhamentos diferenciados às suas histórias. Vejamos alguns aspectos desse processo em relação aos suevos.

1.2. O ASSENTAMENTO E A GÊNESE DO REINO SUEVO

1.2.1. OS SUEVOS NA PENÍNSULA HISPÂNICA: CHEGADA E ASSENTAMENTO

Particularmente a partir da leitura das obras de Paulo Orósio e Idácio, constatamos que, tendo penetrado na península hispânica no ano de 409, os suevos inegavelmente ocuparam, juntamente com os alanos e vândalos asdingos e silingos, papel de destaque no quadro geral de dificuldades que a região viveu, sobretudo entre os anos da sua chegada e 411.⁵

Tendo vagado por toda a península por vários meses sem fixação, esses grupos viveram inicialmente do saque (COLLINS, 2005, p. 6). Tal encaminhamento, certamente, tornava inviável qualquer tentativa segura de levar adiante as atividades agrícolas na região. As doenças não tardaram, compondo com a fome e o medo um tripé sobre o qual, segundo Idácio (1982, 46, 47, 48, p. 13),⁶ as populações da península tiveram que viver, ao menos nos dois primeiros anos decorridos da chegada dos germanos. No entanto, a sua percepção excessivamente negativa do processo, como veremos adiante, precisa ser relativizada.

Idácio se pautou neste tripé para reforçar a sua concepção a respeito dos germanos. No seu relato predominam um tom pessimista e muita hostilidade em relação aos recém-chegados, especialmente os suevos. Em pelo menos dezessete referências, Idácio os assimila a selvagens, aos quais a violência era tida como inerente (1982, 91.VI, p. 21; 96, p. 21; 100, IX, p. 22; 113, p. 24; 134, XXII, p. 28; 168, p. 34; 170, p. 35; 188, p. 39; 190, p. 39; 193, III, p. 39; 196, p. 40; 199, p. 40; 210, p. 41; 219, p. 43; 229, p. 44; 240, p. 46; 249, p. 48). Observemos uma dessas alusões:⁷ “Os bárbaros que tinham entrado na península hispânica,

⁵ Idácio identifica este ano como o de divisão da península hispânica entre os germanos, inaugurando assim a sua fase de assentamento (IDÁCIO, 1982, 49. XVII, p. 13).

⁶ Ver também os comentários de Tranoy: Hydace (1974, p. 38-39).

⁷ As transcrições latinas da *Chronicon* de Idácio procedem da edição de Tranoy (1974).

implacáveis, chacinam as populações e fazem depredações” (1982, 46, p. 13).⁸

Ao tratar especificamente do assentamento dos germanos, Idácio mantém a ênfase nos traços nocivos dessas populações.

No ano de 457 da era, **com a subversão das províncias das Espanhas devido às arremetidas destas memoráveis pragas**, os Bárbaros, havendo-se convertido com o objetivo de estabelecer a paz pela misericórdia do Senhor, tiram sortes sobre as regiões das províncias e dividem-nas entre si para (aí) habitarem. [...] Os Hispânicos, (espalhados) pelas cidades e ópidas, que sobreviveram **às razias praticadas pelos Bárbaros, (agora) dominadores das províncias, submetem-se-lhes como escravos** (1982, 49. XVII, p. 13, grifo nosso).⁹

A referência ao processo de assentamento dos germanos feita por Paulo Orósio, embora não os exima de ações violentas, evidencia, diferentemente da de Idácio, uma perspectiva mais otimista, corroborando a premissa de que o bispo de Chaves teria, senão exagerado, generalizado em relação ao seu impacto destrutivo. Vejamos:¹⁰

[...]Y allí [províncias hispânicas], haciendo de vez en cuando importantes y sangrientas correrías, permanecen todavía como dueños tras habérselas repartido a suerte, una vez que hicieron crueles talas de bienes y personas, **de lo cual ellos mismos todavía incluso se arrepienten** (1982, Liv. VII, 40, 10, p. 272, grifo nosso).¹¹

A distribuição dos territórios peninsulares nos termos indicados por Idácio, ainda que atualmente aceita entre os historiadores, não fornece elementos suficientemente esclarecedores sobre os critérios adotados na repartição das terras, o que tem favorecido o debate sobre a questão. Não caberia aqui um levantamento exaustivo de tudo quanto se tem dito a respeito; de qualquer forma, em linhas gerais, os autores concordam que os suevos, vândalos asdingos e silingos e alanos evidenciaram no assentamento o equilíbrio real das distintas forças. Ou seja,

⁸ *Barbari, qui in Hispanias ingressi fuerant, caede depraedantur hostili.*

⁹ *Aera CCCCLVII, subuersis memorata plagarum grassatione Hispaniae prouinciis, barbari, ad pacem ineundam domino miserante conuersi, sorte ad inhabitandum sibi prouinciarum diuidunt regiones.[...] Hispani perciuitates et castella residui a plagis barbarorum per prouincias dominantium se subiciunt seruituti.*

¹⁰ As transcrições latinas das *Historiarum Adversus Paganos Libri VII* de Paulo Orósio procedem da Patrologia Latina (1844-1864).

¹¹ *Hispaniarum prouinciis immittunt, iisdemque ipsi adjunguntur, ubi actis aliquamdiu magnis cruentisque discursibus, post graves rerum atque hominum vastationes, de quibus ipsos quoque poenitet, habita sorte et distributa usque ad nunc possessione consistunt.*

os grupos mais fortes, o que se relaciona diretamente ao número total dos seus componentes, teriam ficado com as regiões mais ricas e amplas (REINHART, 1952, p. 35; GARCIA MORENO, 1989, p. 44; LOPEZ QUIROGA, 1997, p. 537-538).¹² Dessa maneira, não surpreende que os suevos, sobre quem os alanos exerciam poder (IDÁCIO, 1982, 68, p. 16), tivessem ocupado a *Gallaecia*¹³ e áreas adjacentes, regiões menos ricas da Península.¹⁴

Ainda que esses grupos não tenham sempre obedecido aos eventuais acordos feitos com as autoridades romanas,¹⁵ já que a movimentação no interior da península não cessou completamente (IDÁCIO, 1982, 74. XXVI, p. 17; 86, p. 19; 89. IV; 90. V, p. 20), em 411, suevos, vândalos asdingos e silingos e alanos possuíam já definidos o que poderíamos chamar de núcleos de assentamentos. Como registrou Idácio, os suevos ficaram com as costas atlânticas da *Gallaecia*, os vândalos asdingos com a *Gallaecia* na sua zona interior, ou seja, as regiões de Lugo e Astorga, os alanos com a *Lusitania* e a *Carthaginensis* e os vândalos silingos com a *Baetica* (1982, 49. XVII, p. 13).

A distribuição das antigas províncias entre os grupos recém chegados não completou sequer uma década. Um acordo entre Valia, rei dos visigodos, federados romanos, e o Império (COLLINS, 2005, p. 7-8) promoveu praticamente a dizimação dos alanos e dos vândalos silingos (IDÁCIO, 1982, 67, p. 16). Após o desaparecimento ou perda de autonomia dos dois grupos, os vândalos asdingos abandonaram o noroeste aos suevos e se estabeleceram na Bética até 429, quando saíram definitivamente da península (IDÁCIO, 1982, 90, p. 20). A partir desse episódio, toda a região passou a se apresentar aos suevos como possibilidade de expansão.¹⁶

¹² Destoando dos demais autores, Torres Rodriguez acredita que a divisão ocorreu com base em um simples sorteio sem qualquer outro elemento definidor. Assim, para este autor, três lotes mais ou menos equivalentes quanto à extensão e o valor produtivo teriam sido aleatoriamente sorteados entre os germanos que ocupavam a península. Cf. Torres Rodriguez (1977, p. 50).

¹³ A *Gallaecia*, divisão administrativa romana, nem sempre possuiu a mesma configuração territorial. A partir de Diocleciano, contudo, assumiu a conformação com a qual os germanos se depararam em princípios do século V. Cf. Torres Rodriguez (1954, p. 369-379; 1982, p. 109).

¹⁴ Ainda que a maioria dos autores ressalte as limitações de exploração de riquezas do noroeste peninsular, nos anos de ocupação da região pelos romanos, há autores que afirmam exatamente o contrário. Identificados com o primeiro grupo poderíamos, entre outros, lembrar: Blázquez (1964, p.144); Garcia Moreno (1981a, p. 252); Sanz Serrano (1995, p. 160); Sampaio, ([192-], p. 27-28). Este último autor, contudo, precisamos ressaltar, menciona a pobreza apenas em associação às possibilidades agrícolas da região. Com o segundo grupo poderíamos mencionar: Acuña Castroviejo (1980, p. 78-79); Arias Vilas (1992, p. 71-84); Leguay (1993, p. 23-24).

¹⁵ A maioria dos autores acredita na existência de algum tipo de acordo entre o Império e os germanos que chegaram à península, na base de um *foedus*, ou algo próximo que implicasse no reconhecimento da autoridade do primeiro. Entre outros, cf. Garcia Moreno (1989, p. 44); Villares (1991, p. 47); Collins (2005, p. 6-7); Arce (2007, p. 52-53). Defendendo a inexistência de acordos do tipo acima referido, Cf., entre outros: Díaz Martínez (1986, p. 355); Torres López (1963, p. 144-145). Ver também os comentários de Tranoy: Hydace (1974, p. 36-37).

¹⁶ As várias incursões pela península hispânica são mencionadas por Idácio. Cf. Idácio (1982,

Idácio continuou a transmitir informações sobre os saques e depredações cometidos pelos suevos até fins da sua crônica (IDÁCIO, 1982, 249, p. 48). A sua insistência em destacar as atitudes violentas dos suevos e sublinhar o quão freqüentemente rompiam os acordos firmados com as autoridades romanas (IDÁCIO, 1982, 91.VI, p. 21; 96, p. 21; 111, p. 24; 121, p. 25; 134.XXII, p. 28; 168, p. 34; 169, p. 34; 170, p. 35) evidencia uma relativa autonomia dos grupos germanos. Acredita-se, pois, que um *Regnum*, mesmo incipiente, começara a se formar desde o assentamento, o que conferia crescente independência política aos suevos (TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 70; ARCE, 2007, p. 132).

Não podemos, contudo, falar de reino, pretendendo ter a clareza exata das suas fronteiras, já que os limites territoriais da área ocupada estiveram em constante movimentação. De qualquer forma, ao utilizarmos a expressão “reino suevo”, consideramos a existência de um núcleo estável de assentamento, que se trata da zona compreendida entre *Portucale*, *Bracara*, *Auriensis* e *Tude*, ou seja, o Convento Jurídico Bracaraense (ALBUQUERQUE, 1958-1959, p. 152; TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 55; DÍAZ MARTÍNEZ, 1992, p. 213), sobre o qual os suevos exerceram o controle e de um grupo de pessoas organizadas em torno das mesmas instituições.¹⁷

1.2.2. OS SUEVOS NA PENÍNSULA HISPÂNICA: A PRESENÇA NOS NÚCLEOS URBANOS E NO CAMPO

No que concerne às referências de Idácio aos incômodos causados às populações galaico-romanas (1982, 91. VI, p. 21; 96, p. 21; 100. IX, p. 22; 113, p. 24; 193. III, p. 39; 196, p. 40; 219-220, p. 43), devemos, a despeito da insistência do autor, conforme já anunciamos anteriormente, relativizá-los. Sabemos que os membros da alta hierarquia da Igreja eram, na sua maioria, provenientes de ricas famílias, e Idácio, já assinalamos antes, não fugiu à regra (GARCIA MORENO, 1976, p. 31; HIDACIO, 2003, p. 23; Vilella masana; MAYMÓ, 2000-2002, p. 196). Assim, embora as suas inquietações não sejam de todo inverossímeis, devemos atentar para o fato de que se referem, sobretudo, a um determinado segmento da sociedade do qual, como bispo de Chaves, fazia parte, ou seja, a elite local.

A presença sueva no noroeste peninsular, principalmente após o assentamento, não repercutiu indiscriminadamente entre as populações galaico-romanas (1982, 91. VI, p. 21; 96, p. 21; 100.IX, p. 22; 113, p. 24; 193. III, p. 39; 196, p. 40; 219-220, p. 43). Relativamente às áreas urbanas (IDÁCIO, 1982, 91. VI, p. 21; 119, p. 25; 142, p. 29; 229, p. 44; 241, p. 46; 246, p. 47), as menções aos saques demonstram a atuação dos recém-chegados nesses espaços.

91.VI, p. 21; 137. XXIV, p. 28-29).

¹⁷ Cf. item 1.3. A monarquia sueva.

Os núcleos atingidos foram, em geral, aqueles a partir dos quais o poder era exercido (LOPEZ QUIROGA, 2001, p. 84) e mantiveram-se, ao que tudo indica (ORLANDIS, 1988b, p. 36-37; GERBERT, 1992, p. 08), em mãos das aristocracias locais, por todo o tempo que nos informa o cronista. Tais centros possuíam uma relativa autonomia política e se apresentavam, de certa maneira, como núcleos de romanidade,¹⁸ sobretudo em uma região pouco romanizada, como a antiga província da *Gallaecia*,¹⁹ e de resistência. Essas localidades representavam, pois, áreas de inegável interesse para os suevos, que tentavam impor a sua autoridade.²⁰

As cidades não se constituíram como espaço privilegiado de assentamento da maioria dos suevos nas primeiras décadas após a sua chegada (SOARES, 1957, p. 379; ORLANDIS, 1988a, p. 78). Brey Trillo lembra, a propósito, que Braga, antiga capital da província romana, só se tornou zona de efetiva ocupação sueva depois da saída dos vândalos da Península (1970, p. 30). Na verdade, embora reconhecida como capital do *Regnum* que se formava, só passou a se identificar definitivamente com os suevos no século seguinte (DÍAZ MARTINEZ, 2000, p. 410).

O pouco interesse pelas áreas urbanas, o reduzido número de suevos²¹ em relação à população local, a funcionalidade do sistema fiscal romano,²² entre outros aspectos, certamente contribuíram para a manutenção nos centros urbanos de algumas das instituições implantadas durante o domínio romano da região (PINTO, 1954, p. 49; AMARAL, 1982, p. 278; DÍAZ MARTÍNEZ, 1992, p. 219). Nesse sentido, há quem afirme que a ocupação sueva não implicou modificação significativa do sistema administrativo provincial, municipal e jurídico romano (REINHART, 1952, p. 66; SANZ SERRANO, 1995, p. 161-162; ARCE, 2007, p. 192-196). Da mesma forma, sabemos que as atividades vinculadas à Igreja, particularmente presentes nos núcleos urbanos, também não foram totalmente paralisadas.

¹⁸ Não podemos perder de vista que o grupo social que dava vitalidade às cidades romanas era, em geral, formado pelos proprietários de médio porte, que se constituíam como aristocracias municipais e exerciam as magistraturas. Cf. Soares (1970, p. 81-82); Montenegro (1978, p. 549).

¹⁹ A romanização da Galiza não alcançou os mesmos níveis que as demais províncias da península hispânica. Cf. González López (1980, p. 35-36); Otero Pedrayo (1980, p. 131); Arias Vilas (1992, p. 149); Villares (1991, p. 47-49).

²⁰ Evidentemente não escaparam a esta lógica áreas que extrapolavam as costas atlânticas da *Gallaecia*, conforme vimos, definida, em 411, como espaço de assentamento suevo. Percebidas pelos suevos apenas como de influência, essas áreas, principalmente após a ida dos vândalos para o norte da África, passaram a se apresentar como possibilidade de incorporação ao reino. Refiro-me, sobretudo, às cidades de Lugo e Conimbriga. Cf. Idácio (1982, 199, p. 40; 241. II, p. 46).

²¹ Apesar das opiniões a respeito oscilarem quanto ao número exato, há certo consenso de que tal número não excedeu quarenta mil homens. Cf. Reinhart (1952, p. 32); Gerbert (1992, p. 08); Rucquoi (1993, p. 26); Leguay (1993, p. 27); Sanz Serrano (1995, p. 160); Arce (2007, p. 149).

²² Vale aqui ressaltar que os impostos da tradição fiscal romana sobreviveram até o século X, na Galiza. Cf. Torres Rodriguez (1951, p. 454-459); Blázquez (1978, p. 307).

É pouco provável que algum centro urbano, além de Braga, Astorga e Lugo, tenha atraído a atenção dos suevos, como local de estabelecimento (DÍAZ MARTÍNEZ, 1986, p. 356). Ainda que haja alguma discussão em torno da inclusão de Porto e Mérida nesse pequeno grupo de cidades, somente a primeira das duas parece de fato lhes ter interessado mais demoradamente. Nesse sentido, Lopez Quiroga defende que chegou a se constituir como capital dos suevos (1997, p. 553), apesar de Díaz Martínez apenas sublinhar a sua importância estratégica para a comunicação marítima e defesa militar (2000, p. 407).

No caso de Mérida, embora Collins (2005, p. 25) tenha afirmado que os suevos ali permaneceram nos governos de Réquila e Requiário, parece tê-lo feito sem maiores preocupações, já que não voltou a tratar da questão ao longo do texto, nem dela deduziu qualquer consequência. O mais aceitável é que o autor tenha realizado uma leitura apressada do relato de Idácio. Segundo o bispo de Chaves, no ano de 438, Mérida foi ocupada pelo então rei suevo, Réquila (1982, 119, p. 25). Dez anos depois o cronista voltou a mencioná-la em função da morte deste mesmo monarca (REQUILA, 1982, 123, XXIV, p. 28). Se podemos conjecturar sobre a importância de Mérida para os suevos, não devemos concluir que o dito rei nela tivesse se estabelecido por uma década, nem que o seu filho, por ter-lhe imediatamente sucedido, ali tivesse permanecido. Réquila aparece no relato de Idácio tomando Sevilha e submetendo as províncias da Bética e da Cartaginense, no ano de 441 (REQUILA, 1982, 123, p. 26), ou seja, é evidente que não ficara muito tempo em Mérida. É possível que a cidade tenha ocupado o papel de centro de operações militares (PINTO, 1954, p. 51; TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 91), o que, portanto, justificaria o registro da presença sueva na região.

A propósito do não estabelecimento preferencial nas cidades, cabe ainda lembrar que não foi uma decisão exclusiva dos monarcas suevos e da sua corte. Mesmo que por razões distintas, a maioria dos componentes do grupo suevo também buscou, para a fixação de residência, o espaço rural e não o urbano (DÍAZ MARTÍNEZ, 1986, p. 356). Aqui, devemos sublinhar que a separação entre esses espaços precisa ser matizada, já que, com frequência, no período estudado, não se define claramente, em algumas regiões da Galiza, a distinção entre campo e cidade. Mesmo quando tal ruptura pode ser observada, poucos quilômetros são suficientes à alternância de tais ambientes.

A despeito do impacto da chegada dos suevos precisar ser relativizado, sobretudo no que se refere às mudanças que teria causado ao ritmo de vida da maioria da população local, é evidente que alguns segmentos perderam poder, particularmente os grandes proprietários de terras. Para estes a presença dos suevos significou, em princípio, a diminuição de privilégios, já que os recém-chegados, ao se tornarem senhores da região, colocavam aquela elite sujeita às suas decisões.

Há que ressaltar, entretanto, que apesar da perda de prerrogativas a que certamente um segmento esteve sujeito, as desapropriações de terras parecem ter

sido insignificantes (TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 55-56; SAMPAIO, [192-], p. 101). Isso, por um lado, devido ao reduzido número de suevos e, por outro, porque as propriedades ocupadas pelos germanos estariam, principalmente, em áreas anteriormente classificadas como públicas pelo Império (SAMPALIO, [192-], p. 101). O silêncio de Idácio, no que concerne à partilha de terras entre galaico-romanos e suevos, ratifica aquela possibilidade, ou seja, é bastante razoável supor que em raras circunstâncias a expropriação ocorreu.²³

Seja pelas evidências fornecidas por Idácio, seja pelo que diz Paulo Orósio, no campo, assim como nos centros urbanos, pouco parece ter, efetivamente, mudado, mesmo nos primeiros anos após a chegada dos germanos. Nesse sentido, afirma Orósio, cujo relato, como sabemos, termina em 417:

A pesar de todo eso, inmediatamente después de estos hechos [as invasões], los bárbaros, despreciando las armas, se dedicaron a la agricultura y respetan a los romanos que quedaron allí poco menos que como aliados y amigos [...] (Liv. VII, 41, 7, p. 274).²⁴

As palavras de Orósio ecoam na interpretação de alguns historiadores, segundo os quais os germanos, de uma maneira geral, incorporaram-se às atividades agrícolas, nos moldes implantados pelos romanos (TORRES LÓPEZ, 1963, p. 145; TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 54; ACUÑA CASTROVIEJO, 1980, p. 102). Também a estrutura fundiária de origem romana, como regra, teria se mantido durante todo o período que durou o reino (SAMPALIO, [192-], p. 12, 40, 46, 60, 101, 107). Assim, os suevos teriam ocupado parte das terras galaicas, embora isso não tenha implicado mudanças na estrutura fundiária.

Superados os momentos iniciais, nos quais as depredações e saques configuravam-se como o principal meio utilizado pelos germanos para a obtenção de alimentos e riquezas, o mais provável é que os soldados suevos tenham recebido parcelas²⁵ como parte de acordos firmados com os proprietários.²⁶ Quanto aos chefes suevos, estes teriam ocupado antigas propriedades públicas, nas quais puderam estabelecer alguns dos soldados que lhes estavam subordinados,

²³ Há de sublinhar-se que a partilha e a distribuição de terras às quais Paulo Orósio, em 411, refere-se é a divisão geral de parte da península entre vândalos asdingos, vândalos silingos, alanos e suevos, e não o fracionamento das unidades designadas mais comumente como *villa*, existentes na *Gallaecia* (OROSIO, 1982, Liv. VII, 40, 10, p. 272).

²⁴ *Quamquam et post hoc quoque continuo Barbari, exsecrati gladios suos, ad aratra conversi sunt, residuos que Romanos ut socios modo et amicos fovent [...].*

²⁵ As parcelas eram antigas subdivisões existentes dentro da *villa*, que se formaram a partir de concessões feitas a grupos de servos ou clientes pobres pelos proprietários, em troca de pagamentos que variavam segundo os contratos estabelecidos. Cf. Sampaio ([192-], p. 100-105).

²⁶ Tais acordos podiam variar entre um terço e dois terços das terras. Ainda que, conforme demonstrou Goffart, em algumas regiões, os percentuais incidissem sobre os rendimentos da produção, não há qualquer indicação nessa direção, no caso particular do noroeste peninsular (GOFFART, 1980, p. 59-60).

tendo para isso se utilizado do modelo adotado nas terras da aristocracia local (SAMPAIO, [192-], p. 101).

Díaz Martinez, ao tratar da manutenção das estruturas romanas pelos suevos, recorda que aos germanos não interessavam modificações (1992, p. 214). À elite sueva se apresentava, assim, a possibilidade de estabelecer toda a sua população nas terras existentes, sem que para tal precisasse elaborar mecanismos novos que mantivessem o funcionamento da economia. É bem verdade que não sabemos se os chefes suevos tinham clareza de que, caso fragmentassem indiscriminadamente as propriedades, entre outras consequências, teriam, provavelmente, sérios problemas com a produção. Contudo, se este motivo não foi determinante para que o modelo encontrado se mantivesse, certamente a dificuldade no sentido de criar formas alternativas viáveis de ocupação do território condicionou tal encaminhamento.

Acreditamos, pois, que os obstáculos presentes no relacionamento entre suevos e galaico-romanos, fossem na cidade ou no campo, não tardaram a ser superados. Não podemos imaginar um grupo recém-chegado que desejasse indefinidamente praticar o saque e depredar as mais variadas regiões,²⁷ não só porque os recursos ali existentes não eram infinitos, como também não haveria o menor sentido em tal opção, já que um reino começara a se organizar desde os primeiros momentos do assentamento no noroeste peninsular. Por outro lado, não há razão para concebermos uma população local que, apesar das poucas modificações estruturais transcorridas como consequência da chegada dos germanos, insistisse em manter algum tipo de política de segregação, política esta, aliás, em nenhum momento documentada.²⁸

Desejamos, contudo, sublinhar que não há consenso na historiografia sobre o ritmo no qual ocorreu a aproximação entre a população local e os recém-chegados. Assim, enquanto alguns historiadores crêem em uma rápida identificação entre os dois grupos (PINTO, 1954, p. 49; ACUÑA CASTROVIEJO, 1980, p. 100; CARDELLE DE HARTMANN, 1998, p. 94), outros defendem a permanência por muito tempo dos desentendimentos entre galaico-romanos e suevos (SOARES, 1957, p. 380; AVILÉZ FERNANDEZ, 1980, p. 27; ORLANDIS, 1988b, p. 37-38). Acreditamos, porém, que o não reconhecimento de que a aproximação entre germanos e populações locais ocorreu em pouco tempo só pode fazer algum sentido em relação ao segmento mais privilegiado da sociedade que, sabemos, não era a maioria da população.

Ao finalizarmos este item, observamos, entre outros aspectos, que: o estabelecimento de um núcleo de ocupação do reino suevo, compreendendo a

²⁷ De uma maneira geral, segundo Malcolm Todd, os germanos não objetivaram, mesmo nos séculos anteriores à chegada no Império, uma prática exclusivamente depredatória (TODD, 1990, p. 143).

²⁸ Ao contrário, encontramos referências que indicam um processo de aproximação, ainda nos primeiros momentos do assentamento. Cf. Orosio (1982, Liv. VII, 41, 7, p. 274).

região entre *Portucale*, *Bracara*, *Auriensis* e *Tude*, ou seja, o Convento Jurídico Bracarense, ocorreu ainda nos primeiros anos seguintes à chegada dos germanos na península; os suevos estabeleceram vínculos distintos com as áreas urbanas e rurais, e a chegada e o assentamento dos suevos na região repercutiram entre os distintos segmentos sociais de modo diferenciado.

1.3. A MONARQUIA SUEVA

1.3.1. FUNDAMENTOS: A VALORIZAÇÃO DO ELEMENTO MILITAR

Se, por um lado, sabemos que, ao entrarem no Império Romano, os suevos já conheciam a monarquia,²⁹ conforme atesta Isidoro de Sevilha (1975, p. 311 - red. breve), por outro, parece-nos impossível identificar as origens dessa instituição junto ao grupo, sobretudo devido à escassez de documentos, principalmente para o período que antecede à sua chegada à península hispânica.

Os poucos indicativos existentes para a análise da instituição monárquica entre os suevos surgem, portanto, a partir do estudo da sua trajetória política ao longo do processo de penetração no Império Romano, assentamento e organização do reino no noroeste peninsular. Associados a tais aspectos, há que considerar, também, dados provenientes de outros grupos, como godos e francos, ambos mais documentados e estudados que os suevos. Não podemos, contudo, exagerar nas analogias, sob o risco de desconsiderar a identidade particular de cada grupo germano, bem como desprezar as especificidades das áreas ocupadas no interior do antigo Império Romano que, indubitavelmente, contribuíram para a constituição dos perfis de cada reino.

As primeiras referências nos documentos a um rei suevo³⁰ denotam, entre

²⁹ A monarquia, conhecida desde o Antigo Egito, assumiu ao longo dos tempos expressões específicas. É condição para um regime monárquico, porém, a existência de uma pessoa, em caráter estável, à frente de toda a organização, a qual, diferentemente da tirania, tenha, de modo preferencial, o seu poder baseado no consenso. A monarquia, nos reinos germânicos ocidentais, configurou-se, sem dúvida, como uma instituição fundamental. Forma de governo dos suevos constituídos em reino, a monarquia, no período aqui tratado, estabeleceu-se baseada em lealdades pessoais, desconhecendo, salvo poucas exceções, a separação entre o público e o privado. Ressalte-se ainda que, apesar de se apresentar como relevante forma de organização política, em geral, como destaca Jose Antonio Maravall, em princípios da Idade Média, o termo “monarquia” raramente foi usado. Cf., entre outros: Valdeavellano (1973, p. 192); Fedou (1977, p. 22-26); Strayer (1981, p. 22-23); Antonio Maravall (1983, p. 67-74); Colliva (1986, p. 776-778); Moodie, G. C (1986, p. 778); Candau Moron (1988, p. 09); Orlandis (1981, p. 104); Valeri (1994, p. 415-445).

³⁰ A primeira menção feita aos suevos por Isidoro de Sevilha demonstra que tal grupo estivera liderado pelo rei Hermerico antes mesmo do momento em que penetraram, juntamente com alanos e vândalos, na península hispânica. Já Idácio, embora não traga referências sobre esse monarca no ano imediato ao da chegada dos germanos, sublinha a sua liderança na devastação das regiões interiores da Galiza, em 430 (ISIDORO DE SEVILLA, 1975, p. 311 (red. breve); IDÁCIO, 1982,

outros aspectos, o reconhecimento da sua liderança militar pelos guerreiros, durante e após a chegada à península. Na verdade, a valorização da atividade bélica, conforme notou Tácito, esteve de um modo geral presente entre os germanos.

Em mais de uma oportunidade, o autor da *Germania* ressaltou a importância atribuída às atividades guerreiras entre os germanos (1981, 6-8.1, p. 117- 119; 13-15.1, p. 122-124; 30.3- 31, p. 134-135; 33, p. 136; 37.5, p. 139; 38.4, p. 140; 43.5, p. 144; 46.2, p. 147). Vejamos uma delas:

Hay una gran rivalidad entre los gregarios por conseguir el primer lugar ante el jefe, y los jefes pugnan por obtener el séquito más numeroso y esforzado. Ésta es su dignidad y su fuerza: el estar siempre rodeado por un gran número de jóvenes escogidos, lo que constituye una honra en la paz y una protección en la guerra. Y esta gloria y nombradía del que sobresale por el número y valor de su comitiva no sólo las mantiene entre su propio pueblo, sino en los estados vecinos. Se les solicita para las embajadas y se les honra con presentes; y con frecuencia deciden el resultado de las guerras con su sola fama. (13.3-4, p. 122-123).³¹

Também Amiano Marcelino, no século IV, não omitiu esse aspecto como uma das características germânicas (1860, XX. X, p. 139; XXVI. V, p. 253; XXVII. II, p. 267-268; XXXI.V, p. 354-355; XXIX.VI, p. 325; XXXI. VI, p. 356; XXXI. VIII, p. 359; XXXI. X-XI, p. 360). O valor que um bom guerreiro possuía entre os vários grupos germanos é certo. O próprio sucesso da entrada desses grupos no Império Romano esteve relacionado a esse aspecto. Logo, não há dúvida de que as qualidades bélicas não estiveram ausentes entre os atributos daqueles monarcas germanos, entre os quais o suevo que, a partir de 406, com os seus guerreiros, atravessou o *limes*. Dessa forma, apesar da atividade agrícola assumir, logo após o assentamento, importante papel entre os suevos (SAMPAIO, 192-, p. 102; TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 54; ACUÑA CASTROVIEJO, 1980, p. 102), são as campanhas militares que servem à renovação constante do *status* de líder. Quando entraram na península hispânica, pois, não o fizeram como camponeses, mas sim como conquistadores cujas habilidades guerreiras lhes garantiram, em grande parte, o êxito do ocorrido. Não é demais lembrar que, após o assentamento, as aptidões militares dos monarcas continuaram sendo demonstradas nas muitas ações bélicas nas quais se envolveram, seja no trato com

91.VI, p. 21).

³¹ *Magnaue et comitum aemulatio, quibus primus apud principem suum locus, et principum, cui plurimi et acerrimi comites. Haec dignitas, hae vires, magno semper electorum iuvenum globo circumdari, in pace decus, in bello praesidium. Nec solum in sua gente cuique, sed apud finitimas quoque civitates id nomen, ea gloria est, si numero ac virtute comitatus emineat; expetuntur enim legationibus et muneribus ornantur et ipsa plerumque fama bella profligant* (TACITE, 1980).

o Império Romano (IDÁCIO, 1992, 91.VI, p. 21; 96, p. 21; 111, p. 24; 121, p. 25; 134. XXII, p. 28; 168, p. 34; 169. p. 34; 170, p. 35), com os vândalos (IDÁCIO, 1992, 71. XXV; 74. XXVI, p. 17; 90. V, p. 20; 131, p. 27), com os visigodos (IDÁCIO, 1992, 174; 175.II, p. 36) e com a população local (91.VI, p. 21; 96, p. 21; 100. IX, p. 22; 113, p. 24; 193. III, p. 39; 196, p. 40; 219-220, p. 43).

Vários autores atribuem aos monarcas germanos, além do perfil militar, o caráter sagrado. No caso específico da monarquia sueva, contudo, não há evidências nos documentos ou em qualquer estudo fundamentado que aponte para essa possibilidade. Assim, embora existam várias referências na historiografia à sacralidade dos reis germanos,³² o nosso enfoque, específico no reino suevo, desaconselha maiores considerações sobre tal aspecto.

Como elemento inerente à consolidação da monarquia sueva, interessa-nos, no entanto, analisar o processo sucessório adotado pelo grupo, no qual se destacam os procedimentos para a escolha dos reis. O registro, feito por Idácio, da existência de sete monarcas³³ nos anos decorridos da chegada à península até 469, constitui-se como material suficiente para a formulação de opiniões contraditórias acerca da sucessão no interior do reino. Assim, partidários da opinião de que a transmissão do poder possuía como critério prioritário a hereditariedade (VELOZO, 1951, p. 198-208; ACUÑA CASTROVIEJO, 1980, p. 99; FERREIRA DO AMARAL, 1982, p. 278) opõem-se aos que, ainda que representando uma minoria entre os estudiosos da questão, optaram por defender a sucessão entre os suevos a partir de um modelo eletivo (PINTO, 1949, p. 09; MIGUEL DE OLIVEIRA, 1950, p. 640; TORRES LOPEZ, 1963, p. 147).

³² Amiano Marcelino e Jordanes mencionaram tal aspecto entre os germanos. Amiano sublinhou que, entre os alamanos, o rei poderia ser destituído caso a colheita fosse ruim ou o grupo, derrotado em uma guerra. Jordanes, além de ter salientado a existência de príncipes sagrados que teriam sido, ao menos para os godos, responsáveis pela vitória sobre os romanos no tempo do imperador Domiciano, destacou também toda a descendência goda da estirpe nobre dos Amala (AMMIEN MARCELIN, 1860, XVIII.V, p. 301; JORDANES, 1860, XIII-XIV, p. 437-438). A partir de referências, como as fornecidas por Amiano Marcelino e Jordanes, vários autores, ainda que alguns não se detenham especificamente no tema, evocam uma original sacralidade dos monarcas germanos nas suas análises. Cf., entre outros: Barbero de Aguilera (1970, p. 311); Maier (1972, p. 219; 70-71); Fedou (1977, p. 38); Duby (1979, p. 21-22); Mousnier (1986, p. 17); Garcia Moreno (1992, p. 81); Bloch (1993, p. 70-73); Valeri (1994, p. 421, 434); Collins (2005, p. 9).

³³ Não há uma datação definitiva para o período de governo de cada um dos monarcas suevos. Também não foram ainda dissipadas todas as dúvidas sobre a existência de alguns reis. Assim, os autores que se baseiam em Florez (2001, t. II, p. 157-158), por exemplo, não reconhecem a distinção entre Ariamiro e Teodomiro. Consideramos, até o presente momento, como satisfatórias duas propostas para a referida cronologia: a apresentada por Reinhart para o período de 409-458 / 570-585 e a sugerida por Alberto Ferreiro para o período de 550-570. De acordo com essas proposições, a cronologia dos reis suevos é a seguinte: Hermerico (409-441); Réquila (438-448); Requiário (448-456); Maldras (456-460); Frantano (457-458); Frumário (460-464); Remismundo (458-?) – Remismundo é o último monarca citado na crônica de Idácio; Carrarico (550?-558); Ariamiro (558-561); Teodomiro (561-570); Miro (570-583); Eborico (583); Audeca (583-585); Malarico (585). Cf. Reinhart (1952, p. 62); Ferreiro (1995, p. 207).

Ainda que exista certo consenso de que, nas incipientes monarquias germânicas antes dos deslocamentos em direção ao Império Romano, os monarcas eram sucedidos por membros escolhidos dentro de uma mesma família (TÁCITO, 1981, 7.1; 7.7, p. 118; 13.1, p. 121; 42.2, p. 143), ao analisarmos a discussão sobre o direito sucessório no reino suevo, observamos que parece ter sido esquecido por alguns historiadores o fato de que a combinação entre o direito dinástico e a eleição estava sujeita a mudanças. Tais transformações certamente ocorreram, tendo sido, como recorda Grierson (1941, p. 03), condicionadas, por um lado, pelos contatos mais próximos com o mundo romano, que a travessia do *limes* proporcionou, e, por outro, pelas especificidades experimentadas no interior de cada reino constituído.

Para o caso específico do reino suevo, interessa-nos avaliar eventuais implicações da observação feita por Fossier. Segundo o autor, apesar de o poder dos monarcas germanos se associar à sua nobre ascendência, em caso de fracassos militares a assembléia poderia destituí-lo (FOSSIER, 1988, p. 101). Se considerarmos tal premissa, podemos também atentar para a possibilidade de que a autoridade do monarca deveria ser tanto maior junto aos seus quanto maiores fossem as suas vitórias no campo militar. Assim, sendo Hermerico rei dos suevos, quando estes chegaram à península durante uma campanha militar, ele pôde certamente usufruir significativo prestígio. Afinal, a irrupção e acomodação no interior da península hispânica representavam uma grande vitória diante do Império (DÍAZ MARTÍNEZ, 1986, p. 208). Dessa forma, acreditamos que Hermerico associou à sua procedência de uma *stirps regia* (Idem, p. 208; p. 210) o reconhecimento militar que usufruía e introduziu, como critério sucessório prioritário, a hereditariedade, ainda que tal prática não tenha se constituído como algo comum nos anos iniciais dos demais reinos germânicos (LEGUAY, 1993, p. 46).

Relacionado à aplicação da hereditariedade como critério para a sucessão no reino suevo, certamente esteve o fascínio pelo mundo romano. Tal fascínio, antes mesmo do deslocamento em direção aos territórios ocidentais, havia estimulado o envio de homens para participarem efetivamente de atividades culturais e políticas do Império (NARCISO SANTOS, 1976, p. 118). Dessa forma, após a organização dos reinos, o convívio mais próximo com as instituições romanas estimulou o mimetismo por parte dos germanos. Nas suas cortes, nos séculos V e VI, a valorização de elementos romanos era um dado concreto (EWIG, 1969, p. 66; BURNS, 1993, p. 145). Certamente que na corte sueva a situação não era outra, o que pode ter contribuído para que parte da nobreza aceitasse sem contestação a atitude de Hermerico. É razoável, pois, crer que a indicação que este monarca faz do próprio filho como herdeiro ao trono tenha resultado de influência direta do direito imperial (DÍAZ MARTÍNEZ, 1986, p. 210; ELLUL, 1955, p. 603). Tal indicação se encontra documentada em Idácio nos seguintes termos: “O rei Hermerico, acabrunhado pela doença, entrega o poder real ao seu

filho Réquila” (114, p. 24).³⁴

É patente que, ao atribuímos a Hermerico a inauguração da sucessão hereditária entre os suevos, levamos em conta que este procedimento não era o habitual. Assim, destacamos que o monarca cercou-se de garantias, ou seja, tomou a iniciativa, a despeito do que afirma Idácio, muito antes de estar impossibilitado, de fato, do comando. Não aceitamos, portanto, que ao fazê-lo estivesse seriamente adoecido ou disposto a se afastar dos círculos do poder.

Idácio registrou a morte de Hermerico como tendo ocorrido em 441, três anos após a primeira menção feita a Réquila. Naquela oportunidade, salientou que o monarca morrera como resultado de uma doença que durara sete anos (122. XVII, p. 26). O episódio sugere a nosso ver uma demonstração de que o monarca, evidentemente muito menos jovem que o seu filho, ciente, por um lado, das suas crescentes limitações físicas, mas, por outro, do seu próprio prestígio, buscou assegurar que o filho o substituiria no momento oportuno.

A suposta “prolongada doença” de Hermerico, de acordo com Idácio, teria se iniciado quatro anos antes da passagem da direção a Réquila. Ora, embora Hermerico possivelmente se vinculasse a uma *stirps regia*, a autoridade que dispunha procedia, sobretudo, como já lembramos, do reconhecimento da sua capacidade como guerreiro. Tal reconhecimento, ainda que notável, precisava ser constantemente reforçado, o que requeria freqüentes campanhas militares. Tendo em conta que a doença, como a que teria levado o monarca a transferir a autoridade ao seu filho, dificilmente não teria comprometido a sua performance guerreira, perguntamos: por que o monarca teria esperado quatro anos para abdicar do poder? Pode-se alegar que, apesar de doente, no início, ainda podia participar das campanhas militares, mas quatro anos parece-nos um período demasiadamente longo.

De qualquer forma, em função das nossas preocupações, o ponto central não consiste, evidentemente, em confirmar se Hermerico estava ou não realmente enfermo. O aspecto mais relevante se refere ao fato de que, dispondo de notória autoridade e exercendo grande ascendência sobre os suevos, Hermerico garantiu o controle da sucessão, não apenas posicionando Réquila no poder, mas também orientando-o e participando das principais decisões concernentes aos suevos. A sua permanência e interferência junto às instâncias decisórias justificariam, inclusive, a menção à sua morte, mesmo três anos depois de ter deixado de ser rei dos suevos.

³⁴ *Hermericus rex, morbo oppressus, Rechilam filium suum substituit in regnum.*

1.3.2. PROCESSO SUCESSÓRIO: CONSOLIDAÇÃO DE UMA TENDÊNCIA

Se não temos dúvidas do prestígio de Hermerico, no momento em que associou Réquila ao poder, inaugurando assim uma monarquia hereditária, podemos, por outro lado, ter a certeza de que tal influência não foi suficiente para, sete anos após a sua morte, evitar que parte da nobreza sueva contestasse a sucessão hereditária, na sua segunda edição.

Informa-nos Idácio:

Requila, rei dos suevos morre como pagão em Mérida, no mês de agosto. Logo após sucede-lhe no governo do reino seu filho Requiário - católico. **Processa-se esta sucessão sem dúvida, a despeito da oposição de alguns dos membros da sua família**, ainda que seja latente (1982, 137. XXIV, p. 28, grifo nosso).³⁵

Houve quem relacionasse a oposição mencionada por Idácio unicamente ao fato de que Requiário subia ao trono convertido ao catolicismo (PINTO, 1954, p. 52; ROSÁRIO, 1958-1959, p. 69), opção religiosa distinta do perfil pagão que então predominava entre os suevos.³⁶ Outros autores, mais coerentemente, alegam que a conversão em si não era o motivo central da reação, mas que esta decorreria da sua política de aproximação com a aristocracia local (TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 115; GARCIA MORENO, 2006, p. 45). A conversão ao catolicismo de Requiário estaria identificada, sobretudo, com uma decisão política, pois o que ele pretendia era conseguir apoio da população galaico-romana, apoio, inclusive, do qual não desfrutava entre alguns membros da nobreza sueva. A esta, a sucessão hereditária, há pouco introduzida, não agradava, seja pela existência de outro candidato, seja pela dúvida sobre as habilidades guerreiras de Requiário.

Réquila, assim como Hermerico, foi um guerreiro respeitado. As anexações territoriais que o reino suevo conseguiu, sob a sua direção, dão mostras desse fato.³⁷ Aliás, antes mesmo que o pai morresse, Réquila teve a oportunidade de demonstrar as suas aptidões militares à nobreza.³⁸ Se a participação dessa nobreza,

³⁵ *Rechila, rex Sueuorum, Emerita gentilis moritur mense Augusto: cui mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum, nonnullis quidem sibi de gente sua aemulis, sed latenter.*

³⁶ Embora Reinhart tenha defendido que os suevos, ao entrarem no Império, eram majoritariamente católicos, predomina a versão de que a maioria era pagã. Cf. Reinhart (1952, p. 72-74); Oliveira (1950, p. 640); Sotomayor; Muro (1979, p. 390); Barbero de Aguilera (1989, p. 177); Orlandis (1988a, p. 61).

³⁷ Réquila incorporou ao reino suevo, ainda que não definitivamente, a Bética e a Cartaginense. (IDÁCIO, 1982, 123, p. 26). Cf., entre outros: Torres López (1963, p. 28-29); Orlandis (1988b, p. 38-40); Leguay (1993, p. 49-51); Sanz Serrano (1995, p. 160). Ver também os comentários de Tranoy; Hydace (1974, v.2, p. 75).

³⁸ Em 439, dois anos antes da morte de Hermerico, Réquila ocupou Mérida (IDÁCIO, 1982, 119,

até então acostumada a ratificar ou eleger o monarca, foi desprezada na sucessão de Hermerico por Réquila, ao menos ela sabia que não tinha sido totalmente lesada, isso porque, além de ter à sua frente um monarca de sangue nobre, o reino possuía, indubitavelmente, um guerreiro como governante.

No momento da sucessão de Réquila a situação era outra. Requiário não estivera, juntamente com o seu pai, à frente das campanhas militares. Ao menos não há nos documentos qualquer indicação nesse sentido. A possibilidade de oposição, que a presença viva de Hermerico e as qualidades militares de Réquila tinham sufocado, ressurgiu, portanto, no momento em que Requiário se encaminhou à sucessão do seu pai. De qualquer forma, apesar da contestação, Requiário se tornou o rei dos suevos (IDÁCIO, 1982, 114, p. 24; ISIDORO DE SEVILLA, 1975, 87, p. 313 - red. larga).

A elite local romanizada era predominantemente um segmento católico.³⁹ Temos que admitir, portanto, que, com a conversão, Requiário conseguiu a ampliação das suas bases de poder, até porque não há indicativos de nenhuma reação à conversão junto à maioria dos suevos. Provavelmente tal indiferença decorre da inexistência de qualquer encaminhamento, como o verificado na segunda conversão de um monarca suevo, que objetivasse estender a fé católica a todos os habitantes do reino (THOMPSON, 1980, p. 79).⁴⁰

Os casos de Réquila e Requiário não são os únicos documentados nos textos medievais a sugerir que o critério de sucessão entre os monarcas, no reino suevo, era o hereditário. A confusão inaugurada, no que concerne à sucessão,⁴¹ com a morte de Requiário, contudo, evidencia também que em caso de excepcionalidade os antigos procedimentos utilizados na escolha do monarca, tão caros à nobreza, podiam ser resgatados.

Sem deixar herdeiros, Requiário, após medir forças com o rei visigodo (HYDACE, 1974, v. 2, p. 103-104), viu-se obrigado a fugir da capital que foi ocupada pelo exército de Teodorico (IDÁCIO, 1982, 174-175.II, p. 36; JORDANES, 1860, XLIV, p. 464), tendo sido assassinado em 457 (IDÁCIO, 1982,

p. 25).

³⁹ A opção pelo catolicismo dos proprietários das vilas do noroeste peninsular transformou, no século IV, tais unidades econômicas em núcleos de cristianização, ainda que de influência limitada. Há que destacar, pois, que a cristianização da Galiza, cujos indícios arqueológicos apontam para a sua manifestação não antes de fins do século III, apresentou-se como um processo complexo que contou com uma ampla presença do priscilianismo e de práticas e superstições pagãs, no campo.

⁴⁰ No século VI, a conversão ao catolicismo do monarca Teodomiro desencadeou um processo de cristianização de todo o reino. Cf. subitem 1.4.2. A conversão de meados do século VI: uma etapa fundamental na consolidação política do reino suevo.

⁴¹ Com a morte de Requiário, em 456, dois candidatos, Maldras e Frantano, disputaram o poder, sustentados pelos seus respectivos partidários. A aristocracia, ainda claramente dividida, continuou, depois da morte de ambos, a apoiar os seus sucessores, Remismundo e Frumário. Apenas após um período de sete anos de desentendimentos, a unidade foi restabelecida em torno de Remismundo, em 463. Cf. Idácio (1982, 188, p. 38-39); Isidoro de Sevilla (1975, 88, p. 315, 90, p. 317 (red. larga)).

178, p. 37). Com sua morte se extinguiu a dinastia inaugurada por Hermerico, mas não, como veremos, o critério hereditário para a sucessão.

Durante o governo de Remismundo (458-?) a crônica de Idácio é finalizada, não dispomos, a partir de então, de documentos para o acompanhamento da trajetória dos monarcas suevos. Com o reaparecimento das notícias em meados do século VI, a consolidação da monarquia hereditária se apresenta como um dado.⁴² Assim, a sucessão de Teodomiro, monarca entre 561-570, transcorreu dentro da normalidade, ou seja, Miro assumiu o governo, em 570, logo após o falecimento do seu pai:⁴³ “*Despues de Teodomiro es hecho principe de los suevos Miro*” (ISIDORO DE SEVILLA, 1975, 91, p. 319 - red. larga).⁴⁴

Embora Isidoro tenha silenciado sobre a filiação de Miro, não cremos, seguindo alguns historiadores, que esse seja um dado suficientemente forte para negarmos que Miro fosse filho de Teodomiro (PRIETO PRIETO, 1975, p. 65; ORLANDIS, 1977, p. 97; GARCIA MORENO, 1981a, p. 304). Preferimos supor que a omissão de Isidoro decorre do fato de que prevaleceu, nesse momento da sucessão, uma situação de legitimidade e não de excepcionalidade. A próxima referência feita por Isidoro à sucessão - quando Miro morre - serve-nos, inclusive, como reforço dessa possibilidade. São estas as palavras de Isidoro: “*A éste le sucede en el reino su hijo Eborico, quien, todavia adolescente, es privado del reino por Audeca, que se apoderó de él mediante usurpación, y, después de hacerlo monje, le condena a un monasterio*” (1975, 92, p. 321 - red. larga).⁴⁵ Nesse caso, está claramente caracterizada uma situação irregular, uma *usurpação* como o próprio Isidoro a identifica. Fornecer a filiação de Eborico se impunha, pois, como algo relevante, afinal, como filho, cabia a ele, e não a outro qualquer, o direito de suceder Miro.

No sentido de indicar que a sucessão hereditária estava consolidada entre os suevos, um outro aspecto surge ainda a partir da observação das palavras de Isidoro. Referimo-nos ao fato de que, se houve, como indica o texto, o reconhecimento do direito de Eborico suceder ao monarca simplesmente por ser o seu filho, ainda que fosse um adolescente, certamente era porque tal encaminhamento sucessório era o estabelecido como regra.

⁴² Embora os registros em relação ao período imediatamente anterior a Teodomiro sejam esparsos e suscitem divergências, é bastante provável que Carrarico, cuja conversão Gregório de Tours atribui à preocupação com a lepra do filho, tenha sido sucedido pelo seu filho Ariamiro, monarca que participa do I Concílio de Braga, e que este tenha sido sucedido pelo filho, Teodomiro. Cf. Gregorii Turonensis Episcopi (1879, p. 923-925); Concilios... (1963, p. 65).

⁴³ As transcrições latinas da *De Origine Gothorum Historia Wandalorum Historia Sueborum* procedem da edição de Cristobal Rodríguez Alonso (1975).

⁴⁴ *Post Theodimirium Miro Sueuorum princeps efficitur...*

⁴⁵ *Huic Eboricus filius in regnum succedit, quem adolescentem Audeca sumpta tyrannide regno priuat et monachum factum in monasterio dammat.*

1.3.3. MONARQUIA: UMA INSTITUIÇÃO RELEVANTE ENTRE OS SUEVOS

A monarquia foi, certamente, uma das mais importantes instituições do reino suevo.⁴⁶ Em torno dela, este reino pôde se organizar e conhecer uma considerável estabilidade, só ameaçada em função da sua debilidade militar diante dos inimigos externos.

Hermerico esteve por mais de trinta anos à frente dos suevos sem qualquer sinal de pressão por parte de membros da aristocracia, que poderiam se pronunciar, por exemplo, por meio da assembléia de guerreiros. Diferentemente da situação entre os francos merovíngios⁴⁷ ou entre os visigodos,⁴⁸ as alusões a disputas pelo poder no interior da aristocracia sueva são praticamente inexistentes nos documentos. Ainda que a nobreza sueva, em decorrência da introdução da sucessão hereditária na monarquia, tenha perdido poder,⁴⁹ não foi totalmente desprestigiada. Ela poderia pressionar os monarcas, caso os seus interesses fossem seriamente lesados, já que existe a possibilidade de que as assembléias tenham sido transformadas em conselhos reais (REINHART, 1952, p. 68, 70; TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 267).

Portanto, no século V, o único momento em que claramente observamos sérios desentendimentos no interior da nobreza pode ser caracterizado como uma situação de exceção. Tal episódio foi suscitado pela pressão visigótica e evidencia a maior dificuldade política experimentada pelo reino no referido século. A gravidade do momento levou, inclusive, Idácio a supor que o reino suevo chegara ao final (1982, 175. II, p. 36). Na verdade, o que o bispo de Chaves acreditava ser o fim do reino suevo era apenas uma crise política, que foi, como veremos, superada anos depois. Após submeter militarmente o reino, os visigodos extinguiram a dinastia estabelecida por Hermerico, assassinando Requiário em 457 (IDÁCIO, 1982, 178, p. 37). Tal circunstância desencadeou uma luta pelo poder entre duas facções da nobreza, protagonizando assim, juntamente com a intervenção visigótica, um raro momento de instabilidade interna do reino suevo, no período compreendido entre o governo de Hermerico e o ano de 585.⁵⁰

⁴⁶ Reinhart, ainda que não lhes dedique o mesmo espaço que o reservado à monarquia, ressalta também o papel, entre os suevos, de instituições como a assembléia, a servidão e o direito consuetudinário (REINHART, 1952, p. 69, 119).

⁴⁷ As muitas querelas verificadas entre os merovíngios foram amplamente documentadas por Grégoire de Tours. Cf. Grégoire de Tours (1996. Liv. 3, 14, p. 155-157; 4, 50, p. 239; 5, 41, p. 305).

⁴⁸ O assassinato de membros de famílias da nobreza visigótica em função de disputas pelo poder é um dado presente na história dos visigodos, os quais não conseguiram estabelecer critérios sucessórios estáveis. Cf. Idácio (1982, 237-238. p. 46); Jordanes (1860, XLV, p. 465).

⁴⁹ Garcia Moreno lembra que a definição da hereditariedade como critério preferencial para a sucessão debilitou consideravelmente o poder das assembléias germânicas (GARCIA MORENO, 1981b, p. 42).

⁵⁰ Mesmo quando, em 585, o reino suevo é definitivamente incorporado ao visigodo, há de sublinhar-se que, conforme indica Sousa Soares, não havia crise interna (SOARES, 1957, p. 381).

A aludida crise não tardou a ser superada. O processo se iniciou em 465, com o apoio dos visigodos a um dos segmentos da nobreza e a posterior imposição de um monarca aos demais suevos. Tão logo o novo rei foi definido,⁵¹ os documentos deixam de indicar desentendimentos no interior da nobreza sueva, até que Eborico tenha sido deposto, em 583, dois anos antes do fim do reino. A pouca idade e a inexperiência do filho de Miro provavelmente estimularam, em segmentos concorrentes da nobreza, as ações que viabilizaram a referida destituição. Sintomaticamente, os dois únicos episódios envolvendo a disputa pelo acesso ao poder ocorrem em momentos de fragilidade política do reino no que se refere à pressão exterior.

As atribuições do monarca não eram poucas (REINHART, 1952, p. 69; TORRES LOPEZ, 1963, p. 147-148; ACUÑA CASTROVIEJO, 1980, p. 99). Além de juízes supremos e chefes militares, crescentes responsabilidades foram sendo assumidas à medida que o reino se consolidava. É certo que, ao ser reconhecido como legítimo pela nobreza sueva, o monarca passava a dispor da sua colaboração na administração.

Tendo parte do sistema administrativo romano sido preservado pelos suevos, é bastante provável que muitos funcionários também tenham sido mantidos nos seus cargos. De qualquer forma, naqueles casos em que as suas atividades envolviam a segurança do reino ou a arrecadação de impostos, tais funcionários, quando conservados, ficavam submetidos à supervisão da elite sueva. Além disso, particularmente nas funções relacionadas ao recebimento de embaixadas, à nomeação de representantes para o estabelecimento de contatos com outros reinos e à organização do exército, ao menos uma parte da aristocracia, por meio de Conselho, sempre esteve ao lado dos monarcas.

Há de ressaltar-se que, embora a monarquia assumisse um papel fundamental entre os suevos, representando, inclusive, um elemento capaz de lhes conferir unidade e identidade, nem sempre a sua preservação pôde ser garantida, por razões externas ao seu funcionamento. Em outras palavras, o reino suevo possuía uma clara inferioridade militar em relação aos visigodos. Estes passaram a representar, sobretudo após a morte de Requiário, uma ameaça constante.

A fragilidade do reino pode ser evidenciada na vigilância imposta pelos visigodos, ao que se associou a conversão de Remismundo ao arianismo,⁵² religião daquele grupo. Tal conversão, inserida em um programa de aliança política, apenas encobria a situação de submissão dos suevos (ROUCHE, 1979, p. 37; ORLANDIS, 2000, p. 77; VILELLA MASANA; MAYMÓ, 2000-2002, p.

⁵¹ Entre a morte de Requiário (456) e o estabelecimento de Remismundo (463) como único monarca no poder, há um intervalo de sete anos, um período de instabilidade, portanto, irrisório, principalmente se considerarmos que o reino suevo durou mais de cento e setenta anos.

⁵² Embora Idácio mencione o nome de Ajax, o bispo ariano que chegou ao reino suevo, nada indica acerca da conversão de Remismundo. Isidoro, nesse ponto, é mais explícito e sugere que, nos anos compreendidos entre o governo de Remismundo e Teodorico, todos os reis teriam sido arianos. Cf. Idácio (1982, 232, p. 45); Isidoro de Sevilla (1975, 90, p. 319 (red. larga)).

217). Além da conversão, Remismundo não só foi obrigado a se manter dentro de determinados limites territoriais, mas também não pôde prescindir de um acordo matrimonial,⁵³ casando-se com uma princesa visigoda.

As dificuldades decorrentes da relação com os visigodos ressaltam o fato de que nem sempre a capacidade militar do reino suevo esteve em consonância com o sucesso de uma das suas mais importantes organizações, a monarquia. Devemos, entretanto, sublinhar que as condições sob as quais a monarquia sueva ressurgiu nos documentos, em meados do século VI, evidenciam, inegavelmente, como veremos a seguir, certo relaxamento da tutela visigótica.

Dessa forma, ao finalizar este item, observamos, entre outros aspectos, que internamente, como instituição, a monarquia se manteve forte e legítima, a partir da morte de Hermerico, por quase um século e meio, assentada nas suas duas principais características: a valorização do perfil militar dos monarcas e a predominância do critério hereditário no processo sucessório.

1.4. A ALIANÇA ENTRE A MONARQUIA E A IGREJA

1.4.1. A LIMITADA PRESENÇA DO ARIANISMO E A APROXIMAÇÃO ENTRE AS AUTORIDADES POLÍTICAS E RELIGIOSAS: UMA NOVA CONJUNTURA

Em meados do século VI, as notícias sobre o noroeste peninsular ressurgiram nos documentos. A primeira dessas referências, feita por Gregório de Tours (1996, Liv. 5, 37, p. 299-300), aponta para a importância do ano de 550.⁵⁴ A partir de então, as questões religiosas assumiram a primazia das atenções, nos registros escritos que voltaram a ser produzidos e preservados sobre a região. Nessa ocasião, a situação do reino suevo se distanciava, em alguns pontos, daquela evidenciada em 469, quando a crônica de Idácio foi finalizada. Em tal sentido, destacam-se, em particular, dois aspectos que passamos a identificar, juntamente com as suas principais implicações: a limitada presença do arianismo na Galiza e o início de um amplo processo de aproximação entre as autoridades políticas e religiosas do reino.

Tendo sido introduzido no reino em 466, no governo de Remismundo (IDÁCIO, 1982, 232, p. 45), o arianismo, segundo Isidoro de Sevilha, teria, por

⁵³ O casamento de Remismundo e a sua conversão ao arianismo faziam parte do mesmo processo de aliança, que colocava o reino suevo em condição de submissão aos visigodos. Não é por acaso que, após tal entendimento, não encontramos qualquer referência nos documentos sobre atritos entre suevos e visigodos até fins do século VI.

⁵⁴ Segundo Gregório, Martinho de Braga teria atuado por trinta anos na vida eclesiástica do noroeste peninsular. Considerando-se, conforme indicação do Breviário Bracarense do Cônego Soeiro, que ele morreu em 579, recuamos, portanto, para cerca do ano de 550. A partir dessa data, como já indicado, possuímos outros documentos. Cf. Introdução, item 3. Os documentos.

quase cem anos, assumido um importante papel entre os monarcas e demais suevos. Vejamos a sua interpretação a respeito:

En este tiempo [governo de Remismundo], Ajax, gálata de nación, hecho apóstata arriano, surgió entre los suevos, con la ayuda de su rey, como enemigo de la fe católica y de la divina trinidad, llevando de la región galicana de los godos este pestífero virus y **contagiando a toda la nación de los suevos** con esa enfermedad mortal. **Después de que muchos reyes de los suevos permanecieron en la herejía arriana, finalmente, recibió la potestad real Teodomiro** (1975, 90, p. 319 - red. larga, grifo nosso).⁵⁵

A despeito das palavras de Isidoro, a “arianização” dos suevos foi um fenômeno superficial, limitando-se à nobreza palaciana e militar (MACIEL, 1980, p. 499; PRIETO PRIETO, 1975, p. 74; ORLANDIS, 2000, p. 78). Nesse sentido, não há qualquer menção explícita ao arianismo nas atas conciliares bracarenses (CONCILIOS..., 1963, p. 65-106).

Apesar de circunscrito aos círculos da nobreza, o arianismo favoreceu, no âmbito religioso, o distanciamento entre a corte e a população do reino, que, na sua maioria, estava mais próxima às práticas e superstições pagãs e ao priscilianismo,⁵⁶ no campo, e ao catolicismo, nos centros urbanos.⁵⁷ Tal afastamento, contudo, não gerou nos documentos produzidos no século VI alusões a atritos entre suevos, nobres ou não, e as populações locais. Na verdade, não há indicativos nos documentos que evidenciem hostilidades entre os dois grupos.

Após quase um século e meio de convívio, a despeito do arianismo, as diferenças entre suevos e populações locais haviam sido superadas. As especificidades culturais, segundo Brey Trillo, que defende a existência de uma grande analogia entre as instituições consuetudinárias suevas e as galaico-romanas, tornaram-se, com o passar dos anos, praticamente inexistentes (1961, p. 111). Como vimos, as insatisfações geradas a partir das desapropriações nunca foram representativas, especialmente se considerarmos toda a população local. Lembremos ainda que a manutenção das estruturas romanas, presentes na região, também atuou como elemento amenizador das diferenças.

Em relação à Igreja, apesar de alguns autores concluírem que houve

⁵⁵ *Huius tempore Alax natione Galata effectus apostata Arrianus inter Sueuos regis sui auxilio hostis catholicae fidei et divinae trinitatis emergit, de Gallicana Gothorum regione hoc pestiferum uirus adferens et totam gentem Sueuorum letali tabe inciens. Multis deinde Sueuorum regibus in Arriana haeresi permanentibus tandem regni potestatem Tehodomirus suscepit.*

⁵⁶ Cf. subitem 1.4.3. A Igreja na Galiza: reorganização e fortalecimento.

⁵⁷ Além de precisarmos relativizar a separação entre campo e cidade, como já destacado, devemos sublinhar que algumas das práticas associadas ao paganismo estão registradas, conforme lembra Jiménez Sanchez, igualmente no meio urbano e rural. Cf. Sanz Serrano (2003, p. 55); Filotas (2005, p. 25-29); López Quiroga; Martínez Tejera (2006, p. 132); Jiménez Sanchez (2005, p. 78).

perseguição aos seus membros durante os anos em que os reis se mantiveram no arianismo (MADOZ, 1957, p. 68; GOMES, 1990, p. 157; OLIVEIRA, 1994, p. 36), não há indicações documentais para tal suposição (THOMPSON, 1980, p. 78; FERREIRO, 1988, p. 39-40; EWIG, 1990, p. 765). Ao contrário, a correspondência do Papa Vigílio ao bispo Profuturo de Braga sublinha o equívoco daquela conclusão (1879, p. 829-832).

Escrita em 538, a carta em questão é uma resposta à consulta feita por Profuturo ao bispado de Roma sobre questões litúrgicas e doutrinárias. Este texto evidencia, por um lado, a preocupação presente nos círculos eclesiásticos bracarenses de um comportamento alinhado com Roma (RAMOS-LISSON, 1994, p. 448-453; FERREIRO, 2007, p. 204) e, por outro, alerta para a existência de uma hierarquia estabelecida e um limitado, porém razoável, funcionamento do culto católico (GARCIA MORENO, 2006, p. 51).

Outra tendência presente nos documentos, que indica mudanças no reino, em relação ao século V, diz respeito a um processo crescente de identidade entre as autoridades políticas e religiosas da igreja galaica. Se não ocorreram perseguições aos seus membros nos anos em que os monarcas suevos professaram a fé ariana, também não houve qualquer encaminhamento no sentido contrário. Em outras palavras, nada foi feito que garantisse a aproximação. A partir de meados do século VI, contudo, a conjuntura é outra. A propósito, nesse momento as primeiras notícias sobre a região incidem diretamente em tal mudança, na medida em que Gregório de Tours fornece-nos dados sobre a conversão ao catolicismo do monarca suevo e da sua corte (1879, p. 923-925).

Da referida conversão, tal qual relatada por Gregório, destaca-se particularmente um aspecto: Carrarico, o rei suevo, converteu-se devido à cura milagrosa do seu filho. Vejamos parte da sua narrativa, na tradução realizada por Menéndez y Pelayo:

Estaba gravemente enfermo el hijo de Charrarico, rey de Galicia..., y en aquella región había gran peste de leprosos. El rey, con todos sus vasallos, seguía la fétida secta arriana. Pero, viendo a su hijo en el último peligro, habló a los suyos de esta suerte: 'Aquel Martín de las Galias que dicen que resplandeció en virtudes, ¿de qué religión era? ¿Sabéislo?' y fuéle respondido: 'Gobernó en la fe católica su grey, afirmando y creyendo la igualdad de sustancias y omnipotencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo, y por eso hoy está en los cielos y vela sin cesar por su pueblo.' Repuso el monarca: 'Si verdad es lo que decís, vayan hasta su templo mis fieles amigos, llevando muchos dones, y si alcanzan la curación de mi hijo, aprenderé la fe católica y seguirla.' (1944, p. 320-321).⁵⁸

⁵⁸ *Charrarici cujusdam regis Galliciensis filius graviter aegrotabat [...]. Pater autem ejus foetidae se illi Ariaene sectae una cum incolis loc subdiderat. Sed et regio illa plus solito, quam aliae pro-*

Tal relato tem gerado considerável polêmica, no que tange à identificação do rei convertido, já que Gregório de Tours é o único a mencionar um monarca suevo chamado Carrarico.⁵⁹ Assim, não há, conforme alguns autores têm sublinhado, qualquer referência a um rei suevo com esse nome nos demais documentos da época (MARTINS GIGANTE, 1961, p. 992-993; THOMPSON, 1980, p. 88; FERREIRO, 1995, p. 196). Na verdade, Isidoro, ao comentar a conversão atribuiu, explicitamente, a Teodomiro, outro monarca suevo, tal iniciativa: “[...] *recibió la potestad real Teodomiro. Este, inmediatamente después de destruir el error de la impiedad arriana, condujo de nuevo a los suevos a la fé católica, con el apoyo de Martín, obispo del monasterio de Dumio [...]*” (1975, 90-91, p. 319 - red. larga).⁶⁰

Estimulados pelos relatos divergentes dos dois bispos, as interpretações a respeito do episódio da conversão têm se multiplicado e gerado, inclusive, opiniões antagônicas. Em linhas gerais, podemos identificar duas vertentes na análise da questão, no interior das quais pequenas variações podem ser encontradas. Enquanto um grupo de historiadores enfatiza a conversão de apenas um monarca, há autores que trabalham com a orientação de que dois monarcas se converteram.

Na primeira das duas tendências, destacam-se os que, em consonância com o bispo de Tours, realçam que a conversão ocorreu realmente durante o reinado de um monarca, cujo nome era Carrarico (SOARES, 1970, p. 90; SOTOMAYOR; MURO, 1979, p. 392; VILELLA MASANA; MAYMÓ, 2000-2002, p. 228-229). Ainda valorizando o relato de Gregório, outros buscam contemporizá-lo com a proposição de Isidoro, visto que consideram Carrarico e Teodomiro como uma só pessoa, embora enfatizem que o verdadeiro nome do monarca convertido fosse Teodomiro (COSTA, 1957, p. 294; TORRES RODRIGUEZ, 1958a, p. 14; PRIETO PRIETO, 1975, p. 75). A segunda tendência baseia-se totalmente em Isidoro, ao defender que fosse Teodomiro o monarca convertido (CHAVES, 1967-1968, p. 114; DOMINGUEZ DEL VAL, 1990, p. 16; BODELÓN, 2004, p.

vintiae, a lepra sordebat. Cumque rex videret, urgueri filium in extremi, dicit suis: Martinus ille, quem in Galiis dicunt multis virtutibus effulgere, cujus, quaeso, religionis vir fuerit, enarrate? Cui aiunt: Catholicae fidei populum pastoralis cura in corpore positus gubernavit, asserens Filium cum Patre et Spiritu sancto aequali substantia vel omnipotentia venerari debere: sedet nunc coeli sede locatus, assiduius beneficiis non cessat plebi propriae providere. Qui ait: Si haec vera sunt quae profertis, discurrant usque ad ejus templum fideles amici mei, multa munera deportantes; et obtineant mei infantuli medicinam, inquisita fide catholica, quae ille credidit credam.

⁵⁹ Embora, seguindo Alberto Ferreiro, tenhamos optado pela aceitação de um monarca chamado Carrarico, devemos lembrar que essa discussão é tão polêmica quanto antiga. Dessa forma, em meados do século XIX, Henrique Florez e Vicente de la Fuente reservaram um espaço para tal questão nas suas obras. Cf. Fuente (1855, p. 169); Florez (1906, t.15, p. 113; 2001, t. II, p. 151-159).

⁶⁰ “[...] *regni potestatem Theodimirus suscepit. Qui confestim Arrianae impietatis errore destructo Suevos catholicae fidei reddidit innitente Martino monasterii Dumiensis episcopo [...]*”.

121).⁶¹

Como desvio das duas perspectivas, alguns autores ressaltam o processo vivenciado pelo grupo suevo, sublinhando etapas da conversão (LANDEIRO, 1960-1961, p. 75; SOARES, 1998, p. 70-71; VILELLA MASANA; MAYMÓ, 2002-2002, p. 228). Logo, reconhecem a importância do reinado de Carrarico e de Teodomiro. Identificado com este grupo, particularmente, Alberto Ferreiro procurou, utilizando-se dos relatos de Gregório e de Isidoro e de um conjunto maior de documentos que inclui obras do próprio Martinho, enfatizar a existência de fases na conversão dos suevos (1995, p. 195-210). Nessas etapas assumiram papel de destaque, além de Carrarico e Teodomiro, o rei Ariamiro e o religioso Martinho, indicando, assim, novas bases para o relacionamento entre as autoridades políticas e clericais.

A observação dos elementos que envolveram a conversão revela dois aspectos fundamentais: a existência na região de condições de funcionamento das instituições eclesiásticas, sem as quais a conversão não se realizaria, e o estabelecimento a partir de então de um marco fundamental no processo de aproximação das autoridades políticas e religiosas do reino suevo.

1.4.2. A CONVERSÃO DE MEADOS DO SÉCULO VI: UMA ETAPA FUNDAMENTAL NA CONSOLIDAÇÃO POLÍTICA DO REINO SUEVO⁶²

A conversão dos suevos, em meados do século VI,⁶³ promoveu um ambiente favorável à consolidação política do reino, nos planos externo e interno. Do ponto de vista externo, constatamos, por um lado, um distanciamento dos visigodos arianos e, por outro, o estabelecimento de vínculos estreitos com os francos e bizantinos, ambos católicos.

As últimas informações da crônica de Idácio referentes à Galiza enfatizaram as dificuldades políticas vividas pelos suevos (1982, 175. II, p. 36; 178, 181, p. 37; 186. I -190, 193.III, p. 38-39; 198.IV, p. 40; 203, p. 41; 220, p. 43; 232, p. 45) e apontaram para a conversão de Remismundo ao arianismo. Tais dados, como observamos, inseriam-se em um conjunto que findou por caracterizar a submissão do reino aos visigodos. Ao longo da segunda metade do século V e

⁶¹ Desejamos ainda salientar, embora não se encontre vinculada a qualquer das tendências acima mencionadas, a solitária opinião de Thompson sobre a questão. Apesar de, assim como os demais historiadores deste grupo, defender a existência de um só rei convertido, atribui tal papel a Ariamiro, e não aos tradicionalmente apontados: Carrarico e Teodomiro (THOMPSON, 1980, p. 88-90).

⁶² Embora, evidentemente, o processo de aproximação entre as autoridades políticas e religiosas tenha gerado desdobramentos também para a Igreja, optamos por sublinhar tais aspectos no próximo subitem, priorizando neste as repercussões políticas de tal relacionamento.

⁶³ Nessa ocasião, verificamos a terceira conversão dos monarcas suevos, já que, em 448, Requiário é apresentado como monarca convertido ao catolicismo e, em 466, Remismundo, como ariano. Cf. Idácio (1982, 137. XXIV, p. 28-29; 232, p. 45).

primeira metade do VI, o poderio visigótico se debilitou. O reconhecimento dessa situação pode ser apontado, pois, como estímulo para que a monarquia sueva imprimisse um rumo diferente à sua política externa.

Assim, a aproximação com os católicos, francos e bizantinos poderia ser proveitosa, pois, se necessário, viabilizaria auxílio militar contra os visigodos arianos. De certa forma, o relacionamento mais estreito com os francos foi de fundamental importância para o fortalecimento do reino suevo (PRIETO PRIETO, 1975, p. 80) e estava consolidado em 576, quando Miro, então rei suevo, tentando neutralizar as atividades militares de Leovigildo, rei dos visigodos desde 568, no norte da Península, recorreu à sua aliança com o monarca Gontrão da Borgonha. Na ocasião, como registrou Gregório de Tours (1996, Liv. 5, 41, p. 305), Miro enviou uma embaixada a Gontrão com pedido de auxílio contra os visigodos.

A propósito, precisamos lembrar que, quando o relacionamento com francos e bizantinos foi estreitado durante o governo do rei Teodomiro, antecessor de Miro, o território suevo foi ampliado,⁶⁴ em parte em detrimento do visigodo (TORRES RODRIGUEZ, 1977, p. 220-221), e, em todos os aspectos, o reino suevo teria vivido os seus melhores momentos. Quando Miro assumiu o governo, contudo, a situação já se diferenciava um pouco dos anos de prosperidade: Justiniano já havia morrido e o interesse bizantino pela península e os eventuais apoios bélicos não possuíam o mesmo vigor. Além disso, as dificuldades internas pelas quais passaram os visigodos já estavam praticamente superadas (GARCIA MORENO, 1981, p. 303). Assim, o auxílio franco,⁶⁵ anteriormente mencionado, nada pôde fazer por Miro frente à ação de Leovigildo, que logo demonstrou a sua intenção de controlar toda a península. A propósito, o monarca visigodo, após algumas campanhas militares, não teve dificuldade em submeter Miro e acabar com a independência política sueva.

Diferentemente da opinião de Torres Lopez, que defende a existência de hostilidades entre Bizâncio e o reino suevo (1963, p. 40), outros historiadores têm destacado o estreitamento das relações entre suevos e bizantinos, a partir de meados do século VI (GOUBERT, 1950, p. 276; p. 23-25; THOMPSON, 1971, p. 104; GARCIA MORENO, 2006, p. 54). Segundo esses autores, tal fenômeno estaria diretamente associado à nova religião dos monarcas suevos.

Do ponto de vista interno, a aproximação entre as autoridades eclesiásticas e políticas do reino transformou a causa religiosa em preocupação também dos governantes. Tal afinidade estimulou o investimento na maior assimilação entre as populações locais e sueva, ao que se vinculava um trabalho de cristianização pela via católica (FERREIRO, 1983, p. 374). Em outras palavras, junto àquelas

⁶⁴ Entre a realização do I e do II Concílio de Braga, o território suevo incorporou como área de influência, ou como parte do seu território, Astorga, Viseu, Lamego, Coimbra e Idanha.

⁶⁵ A referência mantém-se nos francos liderados por Gontrão, já que sabemos que Childerico apoiou Leovigildo, tendo sido, inclusive, responsável pela detenção, por um ano, da embaixada solicitada por Miro. Cf. Grégoire de Tours (1996, Liv. 6, 34, p. 53).

populações mais próximas das práticas pagãs e priscilianistas, fossem elas galaico-romanas ou não, buscou-se a uniformidade da fé. Assim, se a conversão pode ser entendida como a “culminação ‘ideológica’” de um processo de integração entre a nobreza sueva, a monarquia e a aristocracia local (DÍAZ MARTÍNEZ, 1986, p. 365), no que concerne à maioria da população um esforço de cristianização haveria ainda de ser empreendido.

Os monarcas suevos investiram, portanto, a partir da conversão, na construção da unidade política por meio da unidade religiosa. A sua ação, em conjunto com os eclesiásticos, possibilitou o fortalecimento do reino e da Igreja na região. A partir do reconhecimento da mútua colaboração, há de valorizar-se a participação dos monarcas suevos nas convocatórias conciliares,⁶⁶ claramente explicitadas nas atas dos concílios bracarenses.⁶⁷

Habiéndose reunido en la iglesia metropolitana de la provincia de Braga, los obispos de la provincia de Galicia, esto es; Lucrecio, Andrés, Martín, Coto, Hilderico, Lucecio, Timoteo y Malioso, por mandato del antedicho gloriosísimo rey Ariamiro [...]. (CONCILIOS..., 1963, ICB, p. 65).⁶⁸

Concilio segundo de Braga, celebrado el año segundo del rey Mirón, el 1º de junio, era 610 [...]. Habiendo-se reunido por mandato del referido príncipe en la iglesia metropolitana de Braga [...] Martín, obispo de la iglesia de Braga, dijo: Creemos, hermanos santísimos, que por inspiración de Dios ha sucedido esto, que nos reuniéramos juntamente de uno y otro distrito, por orden del gloriosísimo señor e hijo nuestro el Rey [...] (CONCILIOS..., 1963, IICB, p. 78).⁶⁹

Os reis suevos não se limitaram a participar dos concílios, também realizaram doações que tornaram exeqüível a construção do mosteiro de Dume, entre outras contribuições. De uma maneira geral, portanto, propiciaram condições para que a Igreja experimentasse, a partir de meados do século VI, um significativo movimento de reorganização.

⁶⁶ Na verdade, o procedimento não é inédito, visto que os imperadores romanos já o haviam adotado. Cf. Jedin (1990, p. 333-338).

⁶⁷ As transcrições latinas de trechos das atas conciliares procedem da edição de Vives (1963).

⁶⁸ *Cum Galliciae provinciae episcopi, Lucretius, Andreas, Martinus, Cottus, Ildericus, Lucetius, Timotheus, Maliosus, ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri regis in metropolitana eiusdem provinciae Bracarensis ecclesia convenissent [...].*

⁶⁹ *Synodus bracarensis secunda [...] anno secundo regis Mironis, die Kalendarum Iuniarum, aera DCX. [...], praecepto praefati regis simul in metropolitana Bracarensi ecclesia convenissent [...] Martinus Bracarensis ecclesiae episcopus dixit: Inspiratione hoc Dei credimus provenisse, sanctissimi fratres, ut per ordinationem dommi gloriosissimi filii nostri regis ex utroque concilio conveniremus in unum [...].*

No que concerne à Igreja, os seus membros desenvolveram um amplo esforço de cristianização das populações do reino, ao que certamente se associou um crescente processo de centralização política (AMARAL, 1982, p. 250). Enfim, recordemos, sobretudo, que a ação dos eclesiásticos permitiu a sua influência direta no comportamento dos monarcas suevos, conforme destacaremos adiante.⁷⁰

1.4.3. A IGREJA NA GALIZA: REORGANIZAÇÃO E FORTALECIMENTO

A crescente aproximação verificada entre as autoridades políticas e eclesiásticas do reino propiciou à Igreja um ambiente favorável à sua reorganização interna e ao seu fortalecimento. Embora esta instituição, como já ressaltamos, tivesse se mantido relativamente atuante durante o domínio suevo, de uma maneira geral não ficou imune aos desdobramentos da chegada dos germanos na península, os quais afetaram toda a sociedade.

Desse modo, particularmente a partir de 409, o priscilianismo, condenado como heresia, em 400, no I Concílio de Toledo (CONCILIOS..., 1963, *Concilio de Toledo I*, p. 25-28), pôde propagar-se na Galiza, beneficiado pela confusa situação experimentada por todos os setores (GIGANTE, 1975, p. 20). Tal dado não escapou aos olhos de Idácio que, na sua crônica, ocupou-se com o tema. Afirmou o cronista a respeito dos acontecimentos do ano de 447:

Os documentos escritos do Papa Leão contra os Priscilianistas são divulgados na Hispânia, entre os seus bispos, por Pervinco, diácono do bispo Toríbio [bispo de Astorga]. Entre esses documentos é dirigido um ao bispo Toríbio (que versa justamente) a perseverança na fé católica e as blasfêmias das heresias. Trata-se, sem dúvida, duma exposição completa sobre tais matérias, que é hipocritamente aprovada por parte de alguns Galaicos (1982, 135. XXIII, p. 28).⁷¹

A ausência de assembléias mais amplas, como os concílios, justificada especialmente pelo clima geral de instabilidade política, e o isolamento dos membros da Igreja favoreceram não apenas o enraizamento do priscilianismo na região, mas também, por vezes a ele associado, o desenvolvimento de particularismos locais por parte dos clérigos.

⁷⁰ Cf. capítulo 3: O modelo de monarca nas obras dedicadas ao rei suevo, item 3.3. A inserção política da formulação de um modelo de monarca no reino suevo.

⁷¹ *Huius scripta per episcopi Thoribi diaconem Peruincum contra Priscillianistas ad Hispanienses episcopos deferuntur. Inter quae ad episcopum Thoribium, de obseruatione catholicae fidei et de haeresum blasphemiiis, disputatio plena dirigitur, quae ab aliquibus Gallaecis subdolo probatur arbitrio.*

Se reconhecermos que a prosperidade da Igreja, entre outros aspectos, pode ser avaliada pelo número de concílios que realiza (FERNÁNDEZ ALONSO, 1955, p. 243), verificamos um novo impulso da instituição eclesiástica na Galiza, ao constatar que um intervalo de apenas onze anos separou o primeiro concílio bracarense, realizado em 561, do segundo, em 572. As atas das duas reuniões ocorridas em Braga (CONCILIOS..., 1963, ICB, IICB, p. 65-106), após a conversão dos monarcas suevos, colocam em destaque, por um lado, a existência de um peculiar momento de intensa atividade da Igreja e, por outro, as suas principais dificuldades, bem como as estratégias para superá-las.

De acordo com o texto dessas atas, oito bispos participaram do primeiro encontro e doze do segundo.⁷² No total estão registrados cento e trinta e três artigos.⁷³ No primeiro concílio, além da reprodução de dezessete capítulos antipriscilianistas, foram redigidos vinte e dois cânones (CONCILIOS..., 1963, p. 65-77). Nas atas do segundo concílio, foram somados, aos dez cânones subscritos pelos presentes, oitenta e quatro, identificados como *Capitula Martini* (CONCILIOS..., 1963, p. 78-106). Este conjunto foi integrado às atas pelo metropolitano de Braga, sob a alegação de que se tratava da tradução de antigos cânones que deveriam ser preservados (CONCILIOS..., 1963, p. 86).⁷⁴ Independentemente da veracidade de tal assertiva, acreditamos que a referida coletânea se notabilizou pela pertinência para a igreja local das temáticas que aborda.

A observação dos cento e trinta e três artigos revela a pluralidade dos temas tratados. Neste conjunto, destacam-se, no entanto, duas questões em torno das quais as autoridades eclesiásticas se concentraram: a presença do priscilianismo e o relaxamento da disciplina eclesiástica no seu sentido lato.⁷⁵ O priscilianismo surgiu na Hispânia, na primeira metade do século IV. À primeira vista, era apenas mais um movimento religioso que poderia ser caracterizado, fundamentalmente, por se opor ao comportamento pouco ascético do episcopado, com simpatizantes nas camadas mais populares e dentro da própria Igreja.

Embora vários pontos vinculados ao movimento tenham sido tratados pela

⁷² Vale destacar que o número maior de bispos presentes ao segundo concílio se relaciona à criação de novos bispados, após a realização do primeiro encontro. Segundo o preâmbulo existente na *Divisio Theodomiri*, documento que compreende a lista das paróquias pertencentes a cada diocese do reino suevo, as modificações introduzidas na organização eclesiástica da região ocorreram na ocasião de um possível concílio realizado em Lugo. Embora, a partir do trabalho de Pierre David, a autenticidade de tal preâmbulo não seja mais aceita, não há dúvidas de que as duas metrópoles que aparecem no II Concílio de Braga, Lugo e Braga, correspondiam, de fato, ao território suevo. Cf. David (1947, p. 30-44).

⁷³ Denominação que conferimos ao somatório de cânones e capítulos.

⁷⁴ A procedência de parte dos cânones jamais foi precisada. McKenna sugere que alguns deles foram redigidos pelo próprio metropolitano, Martinho de Braga (MCKENNA, 1928, p. 84).

⁷⁵ Referimo-nos ao desenvolvimento de comportamentos próprios por parte dos clérigos, sejam estes relacionados à doutrina, à liturgia ou a qualquer outro aspecto, desde que expressassem encaaminhamentos não consoantes com a sede episcopal.

historiografia, tal fenômeno nos interessa, considerando-se nossos objetivos, apenas nas suas nuances mais diretamente relacionadas ao reino suevo e à Igreja na Galiza no século VI. Assim, do processo anterior à penetração do priscilianismo no noroeste peninsular, registremos que Prisciliano e os seus seguidores foram acusados pelo segmento majoritário da Igreja de maniqueísmo e de práticas heterodoxas, entre as quais a abstenção de carne e a introdução de mulheres no culto (CHADWICK, 1978, p. 58-59, p. 77-80; FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1990, p. 209-210; FERREIRO, 2008, p. 477). As tensões que marcaram a Igreja Hispânica, sobretudo após a indicação de Prisciliano para o bispado de Ávila, culminaram com a sua condenação à morte e execução pelo poder civil, em fins do século IV.⁷⁶ Tal episódio, todavia, esteve longe de significar o fim do movimento. Antes sim, representou a inauguração de uma nova fase, na qual as áreas rurais do noroeste peninsular assumiram a posição de reduto da heresia (BLÁZQUEZ, 1979, p. 218-219; CABRERA, 1983, p. 181; OLIVARES GUILLEM, 2002, p. 112-113).

Não há concordância entre os autores quanto às razões dessa receptividade. Assim, realçaram, em função das suas vinculações historiográficas, elementos distintos. Para Juliana Cabrera, por exemplo, a aceitação decorreu, sobretudo, da identificação entre as práticas priscilianistas e pagãs, que predominavam no campo (1983, p. 221). Já para Blázquez, a penetração do priscilianismo nas áreas rurais se vinculou, especialmente, ao seu caráter de movimento social, pelo qual teria despertado simpatia entre os camponeses galaicos (1979, p. 218-219). Há ainda quem associe, como Jimenez Duque, a favorável acolhida camponesa a uma “desacertada orientação espiritual” das populações galaicas (1977, p. 34).

Se há dúvidas sobre as razões que transformaram o noroeste peninsular em reduto do priscilianismo na sua segunda fase, não há qualquer hesitação quanto ao fato de que tal temática canalizou grande parte das atenções do primeiro concílio bracarense. Dessa forma, além dos dezessete cânones antipriscilianistas, foram escritos mais três cânones relacionados ao tema (CONCILIOS..., 1963, ICB,

⁷⁶ Há um conjunto significativo de questões relacionadas ao priscilianismo que tem atraído um número crescente de autores. O estudo desse movimento foi resgatado a partir das décadas de 50 e 60, com mais um novo foco de interesse, o sociológico. Até aquele momento predominava na abordagem da temática uma preocupação com o seu perfil religioso. A partir de então, os estudos e análises sobre o movimento e os seus líderes têm se avolumado, tornando algumas das suas nuances pontos de discussão entre os historiadores da questão. Assim, muito do que havia sido produzido foi revisto, colocando, portanto, a temática em plena ordem do dia. Como resultado, uma farta bibliografia sobre o tema foi produzida. Cf., entre outros: Martins (1950, p. 41-125); Torres Rodríguez (1954, p. 75-89); Fernández Cantón (1962, p. 69-109); Jimenez Duque (1977, p. 25-34); Barbero de Aguilera (1986, p. 77-114); Chadwick (1978); Blázquez (1979, p. 210-236); Sotomayor; Muro (1979, p. 233-272); Salibury (1981, p. 195-231); Montenegro Duque (1983, p. 223-240); Teran Fierro (1985); Fontaine (1986); Cabrera (1988); Fernández Ardanaz (1990, 207-235); Sendón de Leon (1993, p. 21-42); Vilella Masana (1997, p. 177-185); Cardelle de Hartmann (1998, p. 81-104); Olivares Guillem (2002, p. 97-120); Fernández Conde (2004, p. 43-85); Fernández Conde (2007); Ferreiro (2008, p. 464-478).

XIV, XV e XVI, p. 74). Quanto ao segundo concílio bracarense, um, dentre os dez cânones promulgados, faz menção categórica ao priscilianismo e, dos oitenta e quatro capítulos dos *Capitula Martini*, pelo menos quatro (Idem, CM, XXXV; XXXVI, p. 96; LVII; LVIII, p. 100)⁷⁷ também lhe fazem referência. Vejamos, a alusão presente nas atas do II Concílio de Braga:

Toda vez que hemos conocido que algunos presbíteros [...] corrompidos todavía pelo hedor de la vieja herejía priscilianista, incurren en el audaz atrevimiento de consagrar la oblación en la misa de difuntos [...] sin estar en ayunas, sino habiendo tomado cualquiera alimento consagrar en el altar la oblación, inmediatamente privado de su oficio, sea depuesto por su próprio obispo (CONCILIOS..., 1963, IICB, X, p. 84-5).⁷⁸

Associado ao priscilianismo, ainda que não limitado a ele, o relaxamento da disciplina representou o outro principal objeto de atenção dos dois concílios. Nas atas, as evidências de tal relaxamento apontam para várias questões, mas ressaltam, sobretudo, a preocupação com o fortalecimento da hierarquia eclesiástica. Nesse sentido, a documentação indica um zelo especial com a uniformização da liturgia e o estabelecimento de normas de conduta para o clero.

Se não considerarmos a carta do Papa Leão, enviada ao bispo de Braga, Balcônio, em 447 (CONCILIO..., 1963, I Concílio de Toledo, p. 25-28), já que a sua motivação se relacionava especificamente aos priscilianistas, o cuidado das autoridades eclesiásticas com a unidade litúrgica remonta, pelo menos, ao ano de 538, quando o bispo Profuturo recebeu orientações do Papa Vígilio, em resposta às suas indagações (VIGILIO, 1879, v. 84, p. 829-832; 1996, p. 54-63).

Anos depois, na abertura do I Concílio, o metropolitano Lucrécio, explicitou as suas inquietação em relação ao tema:

Si, pues, place a vuestra caridad, puesto que existen algunas prácticas de institución eclesiástica, que **varían sobre todo en los confines de esta provincia**, no por llevar la contraria, lo que Dios no permita, sino más bien, como hemos indicado, por incuria o por ignorancia, establezcamos entre nosotros algunos capítulos para que aquellas costumbres que no coinciden entre nosotros sean ajustadas completamente a una misma

⁷⁷ Além das menções aos que se abstêm de carne na dieta alimentar, Juliana Cabrera sugere que a crítica, presente nos *Capitula Martini*, às ligaduras e demais práticas pagãs, relaciona-se com a identificação entre tais práticas e as priscilianistas, bem como as condenações concernentes ao convívio, na mesma casa, entre homens e mulheres não aparentados. Cf. Concílios... (1963, CM, LIX, p. 100; LXXI; LXXII; LXXIII; LXXIV; LXXV, p. 103-104); Cabrera (1983, p. 217; 223).

⁷⁸ *Ex veteris Priscillianae adhuc haeresis foetore corruptos cognovimus quosdam presbyteros in huius praesumptionis audacia detineri, ut in missa mortuorum etiam post acceptum merum oblationem ausi sint consecrare [...] id est ut nec ieiunus, sed quocumque iam cibo praesumpto, oblationem consecraverit in altare, continuo ab officio suo privatus a proprio deponatur episcopo.*

fórmula.” (CONCILIOS..., 1963, ICB, p. 70, grifo nosso).⁷⁹

O empenho na uniformização da liturgia se constata ainda de forma direta em pelo menos dez capítulos dos cânones conciliares (CONCILIOS..., 1963, ICB, I, II, III, IV, p. 72; XII, p. 73; CM, XLIX, L, LI, p. 99; LV, p. 100; LXVII, p. 102). A busca da unidade litúrgica se impunha como condição necessária ao reforço da autoridade eclesiástica. O convívio dos clérigos com práticas e procedimentos diversos tendia a afastá-los do raio de influência da elite eclesiástica, o que, entre outros desdobramentos, poderia inviabilizar todo o processo de expansão do cristianismo, especialmente nas localidades mais afastadas, onde a sua atuação era essencial.

O comportamento do clero, sobretudo no meio rural, parecia, em alguns aspectos, influenciado pelo convívio com os camponeses (FERNÁNDEZ ALONSO, 1955, p. 23-35). Particularmente seis artigos dos *Capitula Martini* tecem críticas e impõem restrições a práticas pagãs (CONCILIOS..., 1963, CM, LIX, p. 101; LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV, p. 103; LXXV, p. 104). Um deles se volta diretamente para os clérigos, ao condenar o seu envolvimento na realização de encantamentos (CONCILIOS..., 1963, LIX, p. 101).

A propósito, o número relativamente alto de referências nas atas às expressões pagãs indica que, ao menos aos olhos dos eclesiásticos, tais práticas eram significativas entre as populações camponesas. Assim, a despeito da possibilidade das manifestações apontadas se tratarem, em parte, de estereótipos construídos a partir de modelos literários previamente concebidos (FILOTAS, 2005, p. 47-48),⁸⁰ a religiosidade predominante entre as populações camponesas do noroeste peninsular, ainda que não exclusivamente restrita a este ambiente (JIMÉNEZ SANCHEZ, 2005, p. 78),⁸¹ certamente compreendia crenças não mediadas pela Igreja (CONCILIOS..., 1963, p. 13), como a observação de presságios, o culto à natureza, a adoração de divindades, e o uso de amuletos (MACIEL, 1980, p. 549-557; SALIBURY, 1981, p. 241-243; JIMÉNEZ SANCHEZ, 2005, p. 57-68).⁸²

⁷⁹ *Si ergo placet caritati vestrae, quia sunt aliqua ecclesiasticae institutionis obsequia, quae in huius praesertim extremitate provinciae, non per contentionem, quod absit, sed magis, sicut prae-fati sumus, per incuriam aut per ignorantiam variantur, constituamus quaedam inter nos capitula, ut quae non uno modo tenentur a nobis ad unam omnino formulam revocentur.*

⁸⁰ Algumas das referências a supostas práticas pagãs presentes, por exemplo, no *De Correctione Rusticorum* parecem indicar a aplicação de um modelo de construção de sermão, sem correspondência na situação real das populações rurais. Cf. Capítulo 2: A inserção político-religiosa do bispo de Braga e o *corpus* martiniano, subitem 2.4.1. As obras martinianas: identificação e classificação.

⁸¹ Ver nota 57 deste capítulo.

⁸² Desejamos ressaltar, portanto, que, embora cientes dos prejuízos, conforme ressalta Sans Serrano, que uma visão pautada na perspectiva eclesiástica possa trazer ao estudo do tema “paganismos”, considerando-se, por um lado, que não desejamos focar nossa análise nesta temática, e por outro, nossas preocupações e a natureza dos documentos analisados, é com base na referida perspectiva que nos reportamos à religiosidade camponesa (SANS SERRANO, 2003a, p. 14; 2003b, p. 55-56).

Afora a referência anteriormente feita, o cuidado com a conduta dos clérigos pode ser notado nas mais diversas circunstâncias. Desse modo, questões como o tipo de corte de cabelo (CONCILIOS..., 1963, CM, LXVI, p. 102) ou de traje (CONCILIOS..., 1963, ICB, XI, p. 73), entre outras, foram objetos de enfoque (CONCILIOS..., 1963, ICB, X, p. 73; CM, XLI, p. 97). Associado a esses temas, atentou-se para o estabelecimento mais firme da hierarquia eclesiástica na região. Logo, a primazia do metropolitano sobre os bispos foi ressaltada (CONCILIOS..., 1963, ICB, VI, p. 72; IICB, IX, p. 84; CM, II, III, IV, VII, p. 87-88); a autoridade de cada bispo na sua diocese foi reconhecida e revigorada (CONCILIOS..., 1963, CM, VI, VII, p. 88; XXXIII, p. 95); o concílio, como expressão do conjunto de bispos, foi reforçado como instância decisória para temas importantes concernentes ao próprio episcopado (CONCILIOS..., 1963, CM, I, p. 86; II, p. 87; VIII, IX, p. 88; XIII, p. 89; XIX, p. 92); os subdiáconos foram distinguidos dos diáconos (CONCILIOS..., 1963, ICB, IX, p. 73); e aos presbíteros lembrou-se que deveriam se subordinar ao bispos (CONCILIOS..., 1963, ICB, XIX, p. 75; CM, XL, p. 97; LII, LIII, p. 99; LVI, p. 100).

Além da atenção voltada para o âmbito interno da Igreja, buscou-se estender às esferas externas o reconhecimento de que uma hierarquia mais rigorosa se constituía. Nesse sentido, por exemplo, entre outras restrições, indicou-se que a ascensão dos leigos à ordem eclesiástica deveria ser precedida da aquisição de alguns conhecimentos, relacionados à disciplina eclesiástica (CONCILIOS..., 1963, ICB, XX, p. 75; CM, XXII, p. 92). Evidencia-se, pois, que o encaminhamento no sentido de definir algumas normas de conduta para o clero voltava-se, concomitantemente, para a sua atitude no reconhecimento da hierarquia eclesiástica e para a sua instrução,⁸³ conforme observamos nos trechos abaixo reproduzidos:

Después de la lectura de los capítulos, todos los obispos dijeron: Aunque la lectura de estos capítulos se ha juzgado necesaria [...] [estamos] redactando también ahora algunos artículos, **que los pueda entender el menos erudito** (CONCILIOS..., 1963, IICB, p. 67, grifo nosso).⁸⁴

Examinen en primer lugar a los clérigos sobre la forma de tienen de bautizar, así como sobre la manera de decir la misa, como ejercen cualquier outro oficio; si lo encontraren todo en orden, den gracias a Dios, **y si por el contrario, no fuere así, deben enseñar a los ignorantes**

⁸³ A menção específica a tal aspecto está presente nas atas em várias oportunidades: Concílios... (1963, ICB, p. 66, 70, 71; IICB, p. 79; I, p. 81; CM, XXII, p. 92-93).

⁸⁴ *Post lectionem capitulorum [omnes episcopi dixerunt: Licet horum capitulorum] lectio necessaria recensita sit [...] ita praepositis etiam modo capitulis, declarentur, [ut] et qui minus est eruditus intelligat [...].*

[...] Después que los obispos hayan examinado y **adoctrinado a sus clérigos** [...] (CONCILIOS..., 1963, IICB, I, p. 81, grifo nosso).⁸⁵

A instrução clerical, por sua vez, relacionava-se com a maior eficácia no trabalho de orientação religiosa dos cristãos e dos fiéis em potencial. Dessa forma, como sublinha Sotomayor, os concílios renovam a consciência do episcopado em relação a esse dever (1979, p. 397). Na verdade, em tal ponto residia a maior preocupação das autoridades eclesiásticas. Isto é, ainda que o empenho no fortalecimento e reorganização da Igreja compreendesse a ação em variadas frentes, não poderia prescindir de um estímulo básico e anterior. Assim, todo esse esforço deve ser entendido, sobretudo, como instrumentalização das autoridades e membros da Igreja, de uma maneira geral, para a atuação mais eficiente em uma causa maior, qual seja, a cristianização das populações do reino.

Ao finalizar este item, observamos, entre outros aspectos, que após a realização do II Concílio de Braga, as populações do reino, de um modo geral, não se hostilizavam mais; a conversão ao catolicismo se configurou como um dado relevante para o estabelecimento de vínculos mais estreitos dos suevos com os francos e os bizantinos e para o afastamento em relação aos visigodos; a conversão dos monarcas suevos, em meados do século VI, proporcionou ao reino elementos para a sua consolidação política; a partir de um crescente processo de aproximação entre as autoridades religiosas e políticas do reino, foram ampliadas as condições de reorganização e fortalecimento da Igreja na região, ao que se associou a cristianização das populações do reino.

⁸⁵ *Primum discutiant clericos, quomodo ordinem baptismi teneant vel missarum, et quaecumque officia in ecclesia peraguntur. Et si recte quidem invenerint, Deo gratias; sin autem minime, docere debeant ignaros[...]. Postquam ergo haec suos clericos discussserint vet docuerint episcopi [...].*

CAPÍTULO 2

A INSERÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA DO BISPO DE BRAGA E O *CORPUS* MARTINIANO

2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No segundo capítulo deste trabalho buscamos, reconhecendo a inserção de Martinho no esforço de reorganização e fortalecimento da Igreja, analisar o processo de produção do *corpus* martiniano. Pautados, sobretudo, em documentos impressos¹ e na produção historiográfica contemporânea, pretendemos, igualmente, valorizar o percurso político-religioso de Martinho, ao qual estiveram vinculadas as suas obras, com ênfase na conjuntura em que se inseriram.

A estreita relação entre os textos elaborados por Martinho e a dinâmica experimentada pela Igreja naquele momento evidencia-se em praticamente cada um dos seus escritos. A sua produção literária esteve intimamente associada à sua atuação no meio clerical, intensificando-se na medida do seu envolvimento com a instituição eclesiástica. Voltados aos camponeses, monges, bispos, monarca e nobres, as suas obras demonstram, por um lado, a multiplicidade das temáticas com as quais a Igreja se ocupou e, por outro, a vinculação do seu autor com aquela conjuntura. Apesar de tal diversidade, de acordo com os nossos interesses, classificamos a produção martiniana em dois grandes blocos: um conjunto voltado diretamente para as questões internas da Igreja e um grupo que reúne os escritos dedicados ao monarca.²

2.2. A CHEGADA À PENÍNSULA HISPÂNICA E A AUTORIDADE INTELLECTUAL DE MARTINHO

2.2.1. DA PANÔNIA À GALIZA: O PERCURSO FORJANDO AS BASES INTELLECTUAIS MARTINIANAS

A cronologia de Martinho e a maior parte das informações sobre a sua vida estão baseadas em hipóteses formuladas a partir dos escassos documentos

¹ Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950); Martin de Braga (1990); Concílios... (1963, ICB e IICB, p. 65-106); Fortunatus (1862, v. 88, Lib. 5, 1-2, p. 177-184); Gregorii Turonensis Episcopi. *De Miraculis Sancti Turonensis* (1879, v. 71, Lib. 1, 11, p. 923-925); Grégoire de Tours (1996, Liv. 5, 37, p. 299-300); Isidoro de Sevilla (1975, 91, p. 319-320); Isidoro de Sevilla (1964, 22, p. 145-146).

² Ao nos determos, no presente capítulo, na inserção político-religiosa de Martinho, bem como no processo de produção do *corpus* martiniano, remeteremos as considerações relacionadas mais particularmente à análise das obras dedicadas ao monarca, *Formula vitae honestae*, *Pro repellenda iactantia*, *De superbia* e *Exhortatio humilitatis*, para o terceiro capítulo.

disponíveis que podem, eventualmente, sugerir interpretações variadas. Tais aspectos transformaram parte da sua biografia, especialmente antes que tivesse chegado à Galiza, em uma longa sucessão de suposições.

A começar pela data de seu nascimento, há, por exemplo, quem defenda o ano de 510 (FERNÁNDEZ ALONSO, 1967, p. 1230), de 515 (MADOZ, 1945, p. 335), de 520 (COSTA 1950, p. 288), ou ainda, o período entre 510 e 520 (AMMAN 1928, v. 10, p. 203; MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 13) e o 518 e 525 (MACIEL, 1980, p. 495-496). No que concerne à data da sua morte, há relativa confluência em torno do ano de 580 (MADOZ, 1951a, p. 221; DOMINGUEZ DEL VAL, 1973, p. 1429; DÍAZ Y DÍAZ, 1990, p. 1569).

Com relação ao local de nascimento, embora Luis Ribeiro Soares tenha reivindicado esse *status* para a Itália (1963, p. 105), a grande maioria dos historiadores prefere seguir fielmente os documentos (BODELÓN, 1989, p. 13; SANZ SERRANO, 1995, p. 241; FERREIRO, 1998, p. 53). Assim, de acordo com Gregório de Tours (1996, Liv. 5, 37, p. 300), Venâncio Fortunato (1862, p. 182) e o próprio Martinho (1950, p. 283), o seu nascimento ocorreu na antiga província romana da Panônia, atual Hungria. Vejamos os textos da época:³ “Il [Martinho] était originaire de la Pannonie [...]” (GRÉGOIRE DE TOURS, 1996, Liv. 5, 37, p. 300)⁴; “Da Panônia chegou [Martinho], vindo para a Galiza” (FORTUNATUS, 1862, v. 88, Lib. 5, 2, p. 182);⁵ “Nascido em Panonia, llegué, atravessando los anchos mares [...]” (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 11).⁶

Apesar de nascido nos Bálcãs, a possibilidade de que Martinho, segundo vários autores, fosse filho de romanos deve ser considerada (COSTA, 1950, p. 288; DOMINGUEZ DEL VAL, 1973, v. 3, p. 1429; DÍAZ Y DÍAZ, 1990, p. 1568), já que na Panônia, como lembra Torres Rodriguez, muitas guarnições romanas estiveram estabelecidas (1977, p. 209).

A despeito do seu local de nascimento ou das suas origens familiares, Martinho, antes de chegar à Galiza, realizou outras viagens. Ainda que detalhes da sua trajetória estejam pouco referenciados na documentação, estes assumiram papel de destaque na sua vida, permitindo não só aquisição de conhecimentos, mas também de material que, posteriormente, viria a ser utilizado por ele. Vejamos os documentos: “[...] [Martinho] *et de là [Pannonie] il se rendit en Orient pour visiter les lieux saints*” (GRÉGOIRE DE TOURS, 1996, Liv. 5, 37, p. 300);⁷ “[Martinho] veio navegando do Oriente para Galiza [...]” (ISIDORO DE SEVILLA, 1964, 22, p. 145).⁸

³ As transcrições latinas das referências feitas a Martinho por Gregório de Tours (*Historia Francorum*) e por Venâncio Fortunato procedem da Patrologia Latina (FORTUNATUS, 1862, p. 178-184).

⁴ *Nam hic Pannoniae ortus fuit [...]*.

⁵ *Pannoniae, ut perhibent, veniens [...]*.

⁶ *Pannoniis genitus, transcendens aequora vasta [...]*.

⁷ [...] *et exinde ad visitanda loca sancta in Orient properans [...]*.

⁸ [...] *Orientis partibus nauigans Galliciam uenit [...]*.

A importância das viagens para a formação intelectual de Martinho é ponto consensual entre os estudiosos. O fato de ter percorrido as províncias orientais teria lhe garantido o aprendizado do grego (MORALEJO ALVAREZ, 1967, p. 158; BODELÓN, 1989, p. 13), o seu conhecimento helenístico (MADOZ, 1951a, p. 228; ORLANDIS, 1988a, p. 79; LEGUAY, 1993, p. 80) e a sua formação monástica na “Terra Santa” (PEREZ DE URBEL, 1957, p. 59; FONTÁN, 1974, p. 193; FERREIRO, 1981, p. 11-26). Existe ainda a possibilidade de passagem pelo Egito (OLIVEIRA, 1950, p. 644) e pela Itália, onde, segundo alguns, teria realizado os seus estudos nos moldes latinos (PEREZ DE URBEL, 1963, v. 3, p. 447; FREIRE, 1978, p. 1031; LINAGE CONDE, 1981, p. 309).

Se da estadia de Martinho na Itália apenas possuímos conjecturas, a sua passagem pela Gália parece bastante provável, já que os vínculos mantidos com Venâncio Fortunato, do que uma carta é a maior evidência (FORTUNATUS, 1862, p. 177-181), indicam um convívio estreito entre os dois (MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 14). Ao chegar à Galiza, por volta de 550, Martinho era, sem dúvida, um homem culto para os padrões da época. A sua autoridade intelectual pode, certamente, ser ratificada na sua produção, que sugere o conhecimento de autores como Platão, Aristóteles, Virgílio, Sêneca e Agostinho (MADOZ, 1951b, p. 89; BANNIARD, 1991, p. 667-670; VELÁZQUEZ SORIANO, 1994, p. 339; 341). Vale ressaltar que o reconhecimento da sua erudição se baseia, não apenas na sua produção e na possível passagem pelos centros culturais, anteriormente mencionados, mas igualmente nas referências que Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha fazem a respeito: “*Il s’était tellement cultive dans les lettres que de son temps el n’était dépassé par personne [...]*” (GREGOIRE de TOURS, 1996, Liv. 5, 37, p. 300);⁹ “[...] *Martín, obispo del monasterio de Dumio, ilustre por su fe y su ciencia [...]*” (ISIDORO DE SEVILLA, 1975, 91, p. 319 - red. larga)¹⁰.

É bem verdade que o fato de ter sido elogiado pelos seus contemporâneos não lhe confere absoluta e indiscutível qualificação. Precisamos reconhecer, contudo, que na Galiza, inegavelmente, atuou como não houve outro na sua época. Aliás, verificamos que a inexistência de personalidades da sua envergadura é uma realidade para toda a história do reino suevo. Referimo-nos não à impossibilidade de acesso a uma bagagem intelectual semelhante à sua, mas à constatação de que ninguém fez uso dela como Martinho. Isto é, no interior do reino, colocou-a a serviço da igreja galaica.

Assim, há que ter cautela no sentido de legar a Martinho uma aura que o torne por demais especial. Na verdade, foi um homem culto, sim, mas a sua formação se fez dentro dos parâmetros da cultura clássica (FONTÁN, 1974-1979, p. 335; MACIEL, 1980, p. 488; FERREIRO, 1988, p. 236-237), acessível, portanto, no seu momento histórico, aos membros da elite. O seu destaque advém da utilização dos seus conhecimentos, seja na esfera teórica, por meio da redação

⁹ [...] *in tantum se litteris imbuat, ut nulli secundus suis temporibus haberetur.*

¹⁰ [...] *Martino monasterii Dumiensis episcopo fide et scientia claro [...].*

de obras, seja no campo prático, como na participação de concílios, em prol da reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza.

2.2.2. A VIAGEM MARTINIANA AO NOROESTE PENINSULAR: UM BALANÇO DOS ESTÍMULOS

Martinho permaneceu na Galiza até a morte, em torno de 580. Se não temos dúvidas de que viveu no noroeste peninsular por décadas, não podemos ter a mesma certeza quanto às razões que o levaram para lá. Este fato, aliás, constitui-se mais um dos aspectos da sua vida sobre o qual não há consenso entre os historiadores, cujas conjecturas, por vezes, indicam posições inconciliáveis.

As indicações nos documentos sobre tal questão são escassas, limitando-se a breves menções feitas pelo próprio Martinho (1950, p. 283) e por Gregório de Tours (1879, v. 71, p. 923-925). Embora os dados provenientes desse material, como de um modo geral dos documentos medievais, pressuponham uma abordagem crítica, o tom edificante adotado pelos seus autores impõe um tratamento especialmente cuidadoso no trato com os referidos textos. Vejamos o que diz, por exemplo, o próprio Martinho: “[...] llegué, atravesando los anchos mares, y arrastrado por un instinto divino” (1990, p. 11).¹¹

Baseando-se na leitura literal dos documentos, tentando talvez lhes dar maior coerência, Avelino da Costa associa ao estímulo “divino” o fato de que Martinho ficara sabendo, no Oriente, por peregrinos espanhóis, que o reino suevo se afastara da fé católica. A partir de então, Martinho teria decidido atuar na cristianização dos suevos (1957, p. 293). A perspectiva de que Martinho teria se interessado pela Galiza a partir de informações obtidas por peregrinos também não é estranha à argumentação de Orlandis, que fundamenta a sua proposição, relacionando-a à existência de uma rota entre os portos do litoral Atlântico e do Mediterrâneo Oriental (1988a, p. 80).

Menos dependentes do sentido literal da “vontade divina”, outras interpretações surgiram na tentativa de justificar a escolha martiniana pelo noroeste peninsular. O seu percurso, ao que tudo indica, priorizou a passagem ou estada em centros religiosos ou culturais. Dessa forma, até a sua chegada à Gália, movera-se de acordo com uma lógica relativamente previsível, segundo a qual não haveria razão para se dirigir à Galiza. O seu deslocamento para o noroeste peninsular só pode, portanto, ser justificado levando-se em conta duas possibilidades básicas. Primeira: Martinho já saíra do Oriente com um roteiro de viagem pronto, que indicava a Galiza como ponto de chegada. Segunda: durante as suas viagens, foi-lhe apresentada uma perspectiva diversa da que o movera até então; a partir daí a sua ação junto à população galaico-romana se transformou

¹¹ [...] *transcendens aequora vasta, Gallicae in gremium divinis nutibus actus [...]*.

em prioridade.

De acordo com a primeira possibilidade, sobressai-se a proposição de que, proveniente do Oriente, ao se dirigir à Galiza, Martinho atuava como parte de uma estratégia diplomática de Justiniano que visava incorporar o reino suevo ao seu projeto de “reconquista” (GONZÁLEZ LÓPEZ, 1985, p. 65; DÍAZ Y DÍAZ, 1990, v. 2, p. 1568; SANZ SERRANO, 2003, p. 20).¹² Dessa forma, Martinho deveria promover a conversão ao catolicismo dos suevos que passariam, assim, mais facilmente à esfera de influência do Império Bizantino. A proximidade cronológica entre a chegada de Martinho ao noroeste peninsular, em torno de 550, e a intervenção bizantina na península, em 553, certamente não foi ignorada na formulação que pretende vinculá-lo a Justiniano.

Sabemos que, embora o rei visigodo Atanagildo, em disputa com Agila, tenha requisitado o auxílio bizantino, já se podia perceber, pouco depois de tal ajuda alcançar a Península, que as intenções dos orientais se voltavam para a ocupação da região em causa própria, ou seja, de acordo com o projeto bizantino de “reconquista” (GARCIA MORENO, 1989, p. 100-103; COLLINS, 2005, p. 43-46; SANTIAGO CASTELLANOS, 2007, p. 80-86). Ao defenderem, portanto, a relação entre o referido projeto e Martinho, os autores em questão consideram que Justiniano buscou as mais variadas estratégias para o alcance do seu objetivo. Assim, teria procurado estabelecer algum vínculo diplomático com os suevos para, posteriormente, agir no sentido de ocupar e subordinar militarmente toda a península.

Em conformidade com a segunda possibilidade, destaca-se a hipótese de que Martinho fora escolhido como instrumento de um empreendimento cristianizador concebido por Roma (CHAVES, 1967-1968, p. 116; MACIEL, 1980, p. 494; LEGUAY, 1983, p. 81). Objetivando ampliar o número de fiéis e reagir à perda de influência decorrente das “invasões bárbaras”, as autoridades religiosas romanas teriam designado Martinho como missionário no reino suevo. Certamente que, ao considerarem tal conjectura, os autores em questão estão convencidos do seu nascimento na Itália ou da sua passagem pela região, onde teria estabelecido laços com as autoridades religiosas locais.

Segundo essa linha de raciocínio, o reconhecimento da primazia romana nos planos dogmático, disciplinar e jurisdicional entre as autoridades eclesiásticas teria, pois, estimulado, não apenas a já mencionada consulta do bispo Profuturo de Braga ao papa Vigílio, em 538, mas também uma reação por parte de Roma que evidenciava o seu interesse em manter o noroeste peninsular sob a sua orientação direta. Em outras palavras, dando prosseguimento aos vínculos que, na ocasião da troca de correspondência entre Braga e Roma, claramente estavam estabelecidos, as autoridades eclesiásticas romanas, preocupadas com a situação religiosa da

¹² Embora Garcia Moreno negue esta hipótese, por outro lado, ele lembra a possível relação entre a estadia de Martinho na Galiza e o desembarque de bizantinos na Península. Cf. Garcia Moreno (1981, p. 304; 2006, p. 54).

região, teriam se empenhado em enviar para lá um eclesiástico cuja autoridade não tardaria a ser reconhecida, tanto pelos suevos quanto pela população de origem galaico-romana.

De qualquer maneira, há quem prefira associar a ida de Martinho para Galiza ao plano pessoal, fora, portanto, de encaminhamentos advindos de uma autoridade central, seja ela romana ou bizantina, como Alberto Ferreiro e Garcia Moreno (FERREIRO, 1980, p. 250-251; 1988, p. 228; GARCIA MORENO, 2006, p. 54). Nesse sentido, este último evoca, sugerindo algum vínculo étnico, a possibilidade de que Martinho fora motivado por “consciência de parentesco” em relação aos suevos. A falta de documentação que ratifique de forma incontestável qualquer uma das possibilidades anteriormente aventadas, contudo, favorece o não encerramento da discussão.

2.3. DE DUME A BRAGA: O RECONHECIMENTO DA AUTORIDADE MARTINIANA

2.3.1. DUME: A AÇÃO MONÁSTICA MARTINIANA

Independentemente dos motivos que levaram Martinho ao noroeste peninsular, não tardou até que fundasse um mosteiro na localidade de Dume, próxima de Braga. Embora não haja nos documentos indicações sobre a cronologia da construção, sabemos que se tornou bispo em 556 e que na ocasião já era religioso desse estabelecimento (COSTA, 1957, p. 295).

De acordo com Teodoro González (1979, p. 635), após chegar à Galiza, em torno de 550, Martinho escolhera Dume como local de moradia. A partir de então, a sua fama teria atraído vários discípulos e possibilitado a fundação do mosteiro. Há, todavia, quem prefira, ao tratar da questão, destacar outro aspecto: o caráter régio da fundação (FERNÁNDEZ ALONSO, 1967, p. 1230; BUENACASA PEREZ, 2004, p. 15; FONTES, 2006, p. 21). Nesse sentido, cabe salientar que as escavações arqueológicas realizadas no local, desde a década passada, revelam que a basílica, à qual se vinculava o mosteiro, possuía dimensões extraordinárias para a época e região: 33 metros de comprimento e 21 metros de largura máxima (FONTES, 2006, p. 21), ou seja, a sua construção exigiu vultosos recursos.

Considerando as informações existentes sobre a questão, a conciliação das duas posições nos parece o mais adequado. Diante do bom relacionamento vigente entre as autoridades políticas e religiosas locais, Martinho teria conseguido, junto ao monarca, recursos para dispor de um local apropriado ao desenvolvimento do seu trabalho com um número crescente de discípulos. De qualquer forma, tendo havido contribuição material por parte dos monarcas suevos para a construção do mosteiro de Dume – o que nos parece mais provável - ou não, não há dúvida de que Martinho foi o seu fundador. A autoria do feito está registrada nas atas

do X Concílio de Toledo, realizado em 656: “[...] *san Martín, de gloriosa memoria, obispo de la iglesia de Braga, el cual se sabe construyó el monasterio de Dumio[...]*” (CONCÍLIOS..., 1963, *Concilio de Toledo X*, p. 322).¹³

Após a fundação do mosteiro, não tardou até que assumisse posição oficial de destaque no seio da província eclesiástica. A sagração episcopal do seu abade e a elevação de Dume à categoria de sede episcopal demonstram isso. Tal notoriedade é ainda maior se atentarmos para o caráter atípico desse processo, já que não houve outro mosteiro durante o período romano-gótico de cuja elevação episcopal se tenha notícias (ORLANDIS, 1964, p. 103-104; DIAZ MARTINEZ, 1987, p. 62; SANTIAGO CASTELLANOS, 1998, p. 429).

Se, associado a esse caráter incomum, recordarmos que, em 556, tão pouco tempo após estar na região, Martinho foi sagrado bispo, parece-nos conveniente a indagação acerca do que teria motivado Lucrécio, então metropolitano, a tomar tal decisão e a da elevação de Dume. Embora não cheguem a se contradizer, as opiniões dos autores a respeito do tema variam. Martinho pode ter trazido a idéia do Oriente, já que em algumas regiões a elevação de um mosteiro à condição de bispado era algo habitual (PEREZ DE URBEL, 1934, v. 1, p. 192-193); a sua sagração pode ter decorrido da importância do trabalho desenvolvido em Dume (MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 15; FERREIRA, 1928, v. 1, p. 64); ou mesmo ter sido uma tentativa de garantir que um eclesiástico identificado com as populações locais e não comprometido com o priscilianismo ou com práticas pagãs estaria à frente da cristianização (TORRES RODRIGUEZ, 1958a, p. 21).

Após a sagração episcopal, o prestígio do abade-bispo de Dume cresceu de tal forma, que, a partir de então, todos aqueles que ocuparam o bispado de Braga assumiram concomitantemente o cargo de abade-bispo de Dume, tal qual ocorreu com o seu fundador (LINAGE CONDE, 1991, p. 17). Além disso, ao abade dumense ficou designada a presidência de uma federação de mosteiros, todos vinculados entre si e subordinados a Dume (ORLANDIS, 1964, p. 108).

Embora não tenhamos como precisar exatamente quantos mosteiros Martinho teria fundado, de acordo com Isidoro foram muitos (1975, 91, p. 319 - red. larga). A sua ação como promotor da vida monástica permitiu que a Galiza se transformasse, em fins do século VI, na província eclesiástica da península hispânica com o maior número de construções dessa natureza (GONZÁLEZ GARCÍA, 1979, p. 635). justifica-se, pois, o entusiasmo de Isidoro ao mencionar o assunto: “*Por cuya [Martinho] dedicación no sólo se extendió la paz de la iglesia, sino que también se crearon muchas instituciones dentro de la organización eclesiástica en las regiones de Galicia*” (1975, 91, p. 319 - red. larga, grifo nosso).¹⁴

¹³ [...] *sancti Martini ecclesiae Bracarensis episcopi, qui et Dumense monasterium visus est construxisse [...]*.

¹⁴ [...] *cuius studio et pax ecclesia ampliata est et multa in ecclesiasticis disciplinis Galliciae regionibus instituta.*

A quantidade de mosteiros criados por Martinho, contudo, não é o mais relevante na sua ação monástica, mas sim o papel que assumiram no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja, particularmente em relação à formação dos clérigos galaicos. A importância de tais estabelecimentos consiste, pois, exatamente na ênfase conferida a tal aspecto, bem como na posição que ocuparam de núcleos de propagação do catolicismo (SOTOMAYOR, 2004, p. 537-538). Assim, os autores que mencionam Dume em geral apontam o seu *status* de centro cultural e religioso e destacam a sua função escolar (FONTÁN, 1974-1979, p. 332). Ali se ensinava o grego (DECARREAUX, 1962, p.129), liam-se os clássicos latinos (PINA, 1967, p. 215-219) e, especialmente, buscava-se o aperfeiçoamento da formação doutrinal e ascética (VELÁZQUEZ SORIANO, 1994, p. 334-336).

O fundador de Dume não escreveu uma regra monástica, como fizera o seu contemporâneo Bento. Apesar disso, a sua relação com o próprio Bento não é totalmente descartada. Segundo Linage Conde, Martinho conheceu a regra beneditina, fato que teria proporcionado certa dependência de um dos seus escritos, *Exhortatio humilitatis*, em relação ao texto do monge italiano. Este autor, todavia, tende a relativizar a proximidade existente entre ambos, preferindo enfatizar as origens monásticas orientais comuns de Bento, de Martinho e de todo o monacato ocidental (LINAGE CONDE, 1981, p. 316-317). Na verdade, as influências orientais presentes no modelo monástico martiniano são reconhecidas largamente pela historiografia (ESTEVES, 1967, p. 261; FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1999, p. 209-210; CASTILLO MALDONADO, 2005, p. 13). Cabe lembrar que outras tradições, segundo José Mattoso, também concorreram para a proposta monástica implementada na Galiza por Martinho, como a egípcia e a céltica, o que teria favorecido a sua perspectiva conciliadora (MATTOSO, 1992, p. 82-83).

Assim, embora Martinho não tenha sido responsável pela redação de uma regra monástica sistematizada, ao traduzir partes de um manuscrito trazido do Oriente sobre as vidas dos ‘Padres do Deserto’ e providenciar que o monge Pascásio fizesse o mesmo com outro códice de temática semelhante,¹⁵ forneceu aos monges do noroeste peninsular material a partir do qual poderiam se pautar.¹⁶ Estas obras teriam servido para a instrução monástica, no seu sentido amplo, no que se incluía a atenção para as questões disciplinares. Considerando que os demais mosteiros da Galiza fundados por Martinho reconheciam a primazia de Dume, é provável que as obras traduzidas por ele e Pascásio tenham norteado a conduta dos membros de todas aquelas construções religiosas.

¹⁵ A possibilidade de existência de dois códices, conservados por Martinho, é defendida por J. Geraldes Freire, como forma de justificar a presença de diferenças entre a tradução realizada por ele e a preparada pelo monge Pascásio (FREIRE, 1967, p. 299-301).

¹⁶ Cf. subitem 2.4.1. As obras martinianas: identificação e classificação.

2.3.2. A ATUAÇÃO EPISCOPAL BRACARENSE: UMA CONTRIBUIÇÃO AO PROCESSO DE REORGANIZAÇÃO DA IGREJA

Embora devamos reconhecer o papel da atuação monárquica na dinâmica de reorganização da igreja galaica, seja ressaltando as possíveis doações concedidas, seja frisando a convocação dos concílios, ou mesmo, a colaboração na aplicação da lei canônica, não há dúvida de que sem o intenso trabalho realizado pelos religiosos não haveria perspectiva de reordenamento das várias esferas da igreja local. Logo, a análise do processo de reorganização e fortalecimento desta instituição precisa admitir a existência da conjugação de esforços e interesses políticos e religiosos.

Martinho aparece nas atas do I Concílio de Braga como bispo de Dume e, a julgar pelo fato de que foi o redator destas e das atas do II Concílio de Braga (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 83; FONTÁN, 1974-1979, p. 332), o prestígio que alcançara à frente daquela diocese manifestou-se de forma crescente. Com a morte do metropolitano Lucrécio, Martinho assumiu o bispado de Braga, passando a acumular o cargo nas duas sedes episcopais. Não sabemos exatamente o momento da sua elevação em Braga, apenas temos certeza do ocorrido a partir de 572, quando as atas do segundo concílio bracarense o indicam (1963, IICB, p. 85).

A contribuição de Martinho à reorganização e ao fortalecimento da Igreja na Galiza se manifestou em variadas frentes e pode, de uma maneira ou de outra, ser constatada em todas as atividades que desenvolveu, principalmente já como bispo. Verifica-se na sua atuação como abade, na redação das suas obras, no trabalho de cristianização das populações do reino, no papel de conselheiro do monarca, entre outras circunstâncias.

Como abade, segundo verificamos, Martinho teve a oportunidade de organizar a vida monástica da região. Não apenas ampliou o número de mosteiros ali existentes, como também forneceu aos seus membros parâmetros de conduta e, sobretudo, possibilitou a sua instrumentalização para a ação junto ao processo de reorganização e fortalecimento da Igreja.

Com a redação das suas obras, pôde contribuir em diversos campos, já que, ao escrever sobre múltiplos temas, invariavelmente o seu estímulo correspondeu a uma demanda constituída a partir de anseios e preocupações presentes no meio eclesiástico. Há de destacar-se que a sua colaboração como escritor se torna ainda mais relevante se lembrarmos, como o fez Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 83), que não há nenhum registro da existência na região, no âmbito da Igreja ou não, de outros autores de destaque, excetuando-se Pascásio que, como sabemos, apenas realizou uma tradução (FREIRE, 1967, p. 301). É bem verdade que Martinho mencionou a existência de cartas do rei Miro, ainda que nenhuma delas tenha sido conservada. De qualquer forma, esse único

fato não é o bastante para elevar o monarca à categoria do bracarense ou mesmo de Pascásio. Vejamos o que diz Martinho: “*y por eso, muchas vezes estimulas [miro] a mi pequeñez con tus cartas a que escribiendo com frecuencia alguna carta a tu alteza, te dirija algunas palabras bien sean de consuelo o de exhortación*” (1950, p. 157).¹⁷

Quanto à sua participação na conversão, considerando-se que foi resultado de um amplo processo composto por variadas etapas, não podemos, como equivocadamente fizeram alguns estudiosos (MARTINS, 1950, p. 220; CHAVES, 1967-1968, p. 116-117; CABRERA, 1983, p. 177), atribuí-la exclusivamente a Martinho. Tal posição, no mínimo ingênua, implicaria, por um lado, subestimar as atividades da Igreja na região nos anos que antecederam a chegada de Martinho e, por outro, em supervalorizar a ação de um só homem. Precisamos, pois, perceber que o movimento de reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza demandou um árduo esforço por parte também de outros clérigos envolvidos na sua realização, ainda que não tenhamos, na documentação disponível, detalhes a respeito. A compreensão da importância da ação cristianizadora de Martinho, bem como do seu papel na conversão, deve, portanto, reconhecer que as atividades eclesiais na Galiza jamais estiveram totalmente paralisadas.

De acordo com algumas das preocupações de Martinho, evidenciadas nos seus escritos, a sua ação na conversão considerou particularmente dois segmentos distintos: nobres e camponeses, independentemente das suas origens suevas ou não. Nesse sentido, Torres Lopes afirma que, ao utilizar o termo “*rusticus*”, Martinho se refere, indiscriminadamente, a *suevos* e *galaico-romanos* (1963, v. 3, p. 146). De qualquer modo, considerando-se que houve uma rápida fusão entre as populações do reino, certamente, após quase um século e meio desde a entrada dos germanos na península, não se poderia distinguir com clareza a antiga população local dos que haviam chegado.

A associação de Martinho com a conversão é registrada por Gregório de Tours (1879, v. 71, p. 923-925) e Isidoro de Sevilha. Este último menciona o assunto nos seguintes termos: “*Este, [monarca suevo] inmediatamente después de destruir el error de la impiedad arriana, condujo de nuevo a los suevos a la fé católica, con el apoyo de Martín, obispo del monasterio de Dumio [...]*” (1975, 90-91, p. 319 - red. larga).¹⁸ A despeito das interpretações que os textos possam sugerir, ao optarmos pela hipótese de conversão como um processo, estamos convencidos de que o mesmo não se limitou à aceitação de uma nova fé, mas percorreu etapas, entre as quais, a de orientação sistemática. Como parte dessa orientação, Martinho teria podido exercer influência sobre os membros da corte, nos mais variados aspectos. Nesse sentido, foi conselheiro dos reis suevos

¹⁷ [...] et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scribens aut consultationis aut exhortationis alicuius [...].

¹⁸ Qui confestim Arriaane impietatis errore destructo Suevos catholicae fidei reddidit innitente Martino monasterii Dumiensis [...].

(FERNANDES, 1957, p. 318; DÍAZ Y DÍAZ, 1980, p. 678; ORLANDIS, 1999, p. 237) e pôde lhes dedicar obras.¹⁹

Outro foco de atenção da ação martiniana na dinâmica de reorganização e fortalecimento da Igreja diz respeito ao seu interesse pela cristianização das populações camponesas. Sendo o número de tais populações significativo no reino, a Igreja, ao pretender fortalecer-se, precisava penetrar o máximo possível no meio rural, de modo geral pouco cristianizado em toda a península hispânica (SOTOMAYOR, 2002, p. 256). Reforça essa necessidade, o fato, como lembra Loring Garcia, de que a Galiza ficara particularmente marginalizada durante a cristianização realizada no período romano (1987, p. 195, 199), tendo o campo tido acesso ao cristianismo, sobretudo, pelo priscilianismo.

O cuidado de Martinho com a questão se revela de modo singular pelo sermão *De Correctione Rusticorum*, dedicado aos camponeses,²⁰ bem como pela redação de cânones voltados para a ação da Igreja no meio rural. Dessa forma, a problemática priscilianista, presente em dezessete capítulos no início das atas do I concílio (1963, ICB, p. 67-69), e o primeiro cânone do II Concílio de Braga se relacionam diretamente com as áreas rurais. Vejamos do que trata exatamente o referido cânone:

Todos los obispos tuvieron por bien, y es conveniente, que visitando los obispos cada una de las Iglesias de sus dióceses, examinen en primeramente a los clérigos acerca de la forma que tienen de bautizar y en el decir la misa, cómo practican cualquier otro oficio [...] Después que los obispos hayan examinado y enseñado a sus clérigos, al día siguiente, reunidos los fieles de esa misma iglesia, les instruirán a fin de que huyan de los errores de los ídolos y de otros diversos crímenes [...] (CONCILIOS..., 1963, IICB, p. 81).²¹

Lembrando que tais concílios se realizaram após um longo período de dificuldades para a Igreja, não devemos desprezar o fato de que as temáticas concernentes às áreas rurais inauguram as atas dos dois encontros. Tal primazia sugere o quanto os problemas presentes no campo atraíram as atenções das autoridades eclesiásticas.

Embora aceitando que Martinho tenha redigido as atas conciliares, sabemos que o seu conteúdo não é resultado da vontade exclusiva de um só bispo, já que a própria natureza de tais eventos implica uma discussão realizada pelos presentes.

¹⁹ Cf. capítulo 3: O modelo de monarca nas obras dedicadas ao rei suevo, item 3.3. A inserção política da formulação de um modelo de monarca no reino suevo.

²⁰ Cf. subitem 2.4.1. As obras martinianas: identificação e classificação.

²¹ *Placuit omnibus episcopis atque convenit, ut per singulas ecclesias episcopi per diaeceses ambulantes primum discutiant clericos, quomodo ordinem baptismi teneant vel missarum, et quaecumque officia in ecclesia peraguntur [...] Postquam ergo haec suos clericos discusserint vet docuerint episcopi, alio die convocata plebe ipsius ecclesiae doceant illos, ut errores fugiant idolorum [...].*

Ao considerarmos, pois, que a preocupação com a cristianização das populações rurais, presente nos concílios, associou-se à ação martiniana, não desejamos atribuí-la apenas à sua pessoa, mas, sem dúvida, reconhecemos o particular interesse que dedicou à temática. Além do sermão e das referências conciliares já mencionadas, precisamos ressaltar que o assunto recebeu destaque também nos *Capitula Martini*.

Nos *Capitula Martini* o espaço reservado de alguma maneira ao meio rural corresponde a pelo menos dez (1963, CM, XXXV, XXXVI, p. 96; LVII, LVIII, p. 100; LIX, p. 101; LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV, p. 103; LXXV, p. 104) dos seus oitenta e quatro cânones. Nestes, mais uma vez, privilegia-se a crítica às práticas pagãs e priscilianistas, freqüentemente identificadas por Martinho com a ignorância (CONCÍLIOS..., 1963, CM, p. 86; MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 146; 147; 148).

Em suma, o zelo de Martinho com os camponeses, do ponto de vista do fortalecimento da Igreja, relacionava-se a três fatores que se inter-relacionam. Primeiro: a superficial e tardia penetração do catolicismo nas áreas rurais, dado que impunha um necessário trabalho de cristianização das suas populações. Como agravante, devemos ainda considerar que tal esforço precisou considerar a presença em tais áreas do priscilianismo. Segundo: por representarem um número significativo de habitantes no reino, os camponeses se constituíam como fiéis em potencial que, uma vez trazidos para o seio da Igreja, aumentariam a capacidade de ação desta instituição. Terceiro: Martinho encontrava mais um estímulo à sua ação junto aos camponeses na percepção de que a construção da unidade política pela unidade religiosa era um dos mais importantes fundamentos da aliança estabelecida entre a Igreja e a monarquia.

Como bispo de Dume e, posteriormente, também de Braga, Martinho ocupou lugar de destaque no processo que, conforme mencionamos anteriormente, deve admitir a conjugação de interesses políticos e religiosos. Por um lado, o envolvimento do bracarense na conversão dos monarcas suevos colocara-o próximo das autoridades políticas e, por outro, o seu papel na hierarquia eclesiástica legava-lhe indiscutivelmente a função de porta-voz dos demais eclesiásticos. Assim, como parte do reconhecimento da sua autoridade, Martinho se constituiu como um canal de ligação entre os dois grupos.

2.3.3. MARTINHO: PORTA-VOZ DAS AUTORIDADES ECLESIÁSTICAS LOCAIS

O reconhecimento da autoridade intelectual martiniana, como já sublinhamos, foi objeto da atenção dos seus contemporâneos em alguns escritos. No reino suevo, todavia, além dos seus conhecimentos, sobressaiu, com o que se relacionou grande parte da sua atuação, a sua autoridade religiosa.

Evidentemente, a natureza da sua autoridade como metropolitano implicou atribuições e direitos conferidos pelo cargo, mas não desejamos salientar apenas essa vertente. Interessa-nos, sobretudo, a autoridade que, embora interagindo com os aspectos que decorrem do carácter legal do metropolitano, constituiu-se pelo seu prestígio e capacidade. Apesar de tal distinção, consideramos que as bases da autoridade martiniana, tanto as referentes ao cargo quanto as decorrentes de outros elementos, estiveram, na prática, em geral, intimamente interligadas. Assim, observamos, por exemplo, que Martinho só ascendeu ao cargo de metropolitano porque o episcopado local o considerava habilitado para tal. Da mesma forma, nessa função aumentaram significativamente as possibilidades de evidenciar e potencializar os aspectos relacionados à sua influência, ou seja, a sua posição favorecia uma visão geral das questões internas da Igreja, permitindo-lhe, pois, uma maior interferência no conjunto.

Tal visão proporcionou-lhe, entre outras intervenções, a reorganização das dioceses na Galiza (SALIBURY, 1981, p. 103; GOMES, 1990, v. 3, p. 159; ISLA FREZ, 1992, p. 11, 13). Embora, ao analisar o documento conhecido como *Divisio Theodemiri*, conforme já mencionamos, Pierre David (1947a, p. 64-68) tenha demonstrado a falta de autenticidade da sua introdução, há quem prefira considerá-la (THOMPSON, 1980, p. 88-90; BARBERO DE AGUILERA, 1989, p. 180). Logo, pautados nas informações ali contidas de que Teodomiro mandara dividir em duas a província eclesiástica da Galiza, os dois historiadores indicados optaram por ressaltar nessa conjuntura a vontade do rei. De qualquer forma, mesmo tais estudiosos não desconsideraram a participação de Martinho no evento.

Assim, nas atas do segundo concílio bracarense (1963, IICB, p. 85) apareceram, compondo a província eclesiástica da Galiza, bispados que não estiveram presentes no primeiro concílio, já que ali constavam apenas oito bispados (CONCILIOS..., 1963, ICB, p. 77). Além de tal fato revelar a difusão mais intensa do cristianismo, evidencia a reorganização levada a cabo. Vejamos os bispados que participaram no II Concílio de Braga:

Martín, obispo de la iglesia metropolitana de **Braga**, firmé estas actas.

Remisol, obispo de la iglesia de **Viseo**, firmé estas actas.

Lucecio, obispo de la iglesia de **Coimbra**, firmé estas actas.

Adorico, obispo de la iglesia de **Idanha**, firmé estas actas.

Sardinario, obispo de la iglesia de **Lamego**, firmé estas actas.

Viator, obispo de la iglesia **Magnitense**, firmé estas actas.

Del distrito de Lugo

Nitigio, obispo de la iglesia **Lugo**, firmé estas actas.

Andrés, obispo de la Iglesia de **Orense**,^[22] firmé estas actas.

²² Como destaca Prieto, ao realizar a tradução, Vives identificou, equivocadamente, “Irienses Eccle-

Witimer, obispo de la iglesia **Orense**, firmé estas actas.

Polimio, obispo de la iglesia **Astorga**, firmé estas actas.

Anila, obispo de la iglesia **Tuy**, firmé estas actas.

Mailloc, obispo de la iglesia **Britonia**, firmé estas actas

(1963, IICB, p. 85, grifo nosso).²³

Atuando no sentido de tornar mais eficiente a ação episcopal, ao levar em consideração a grande extensão das dioceses, Martinho teria conduzido o movimento que levou à subdivisão da província bracarense. Assim, mesmo que não tenha sido criada uma nova metrópole,²⁴ Idanha foi separada de Coimbra; Lamego, de Viseu; Portucale²⁵ e Tuy, de Braga; e Orense, de Astorga (DAVID, 1947a, p. 69).

A ampliação do número de fiéis e o seu acompanhamento estão inegavelmente relacionados à referida reorganização da geografia eclesiástica da Galiza. Esse encaminhamento favoreceu, particularmente, a viabilização do indicado no primeiro cânone do segundo concílio de Braga: a participação mais atuante do episcopado junto às suas dioceses.²⁶

Outro aspecto da expressão da autoridade martiniana se relaciona com a perspectiva de aconselhar os demais membros do episcopado local. Em tal sentido, os conhecimentos que o bracarense possuía do texto bíblico,²⁷ de diferentes escritos concernentes à Igreja,²⁸ além das informações que dispunha referentes

siae” com igreja de Orense. Cf. Prieto Prieto (1975, p. 82).

²³ *Martinus Bracarensis metropolitanae ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Remisol Besensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Lucetius Conimbrensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Adoric Egestanae ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Sardinarius Lamicensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Viator Magnetensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. [...] Nitigisius Lucensis metropolitanae ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Andreas Iriensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Wittimer Auriensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Anila Tudensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Polemius Asturicensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi. Mailloc Britonensis ecclesiae episcopus his gestis subscripsi.*

²⁴ Pierre David, entre outros, defende a idéia de que houve apenas uma reorganização interna na metrópole bracarense e não a elevação de Lugo à categoria de metrópole. Este autor lembra, inclusive, que as várias interpolações sofridas pelo *Divisio Theodemiri* objetivaram, particularmente no século XII, favorecer Lugo que pretendia recuar ao século VI o direito de se constituir metrópole. Cf. David (1947a, p. 65-66, 71); Soares (1970, p. 95-96); Prieto Prieto (1975, p. 83). Em um sentido contrário, contudo, há um grupo de estudiosos, o qual seguimos, que, independentemente de concordar ou não com a avaliação feita por Pierre David, refere-se a Lugo como uma nova metrópole. Cf., entre outros: Ferreira (1928, p. 71); Chaves (1967-1968, p. 118); Sotomayor y Muro (1979, p. 397); Thompson (1980, p. 82-83); Orlandis (1986, p. 150); Barbero de Aguilera (1989, p. 182).

²⁵ Segundo Torquato Sousa Soares, *Magnitense* (que parece corresponder a Meinedo) teria sido transferida para Portucale (SOARES, 1970, p. 96, 98).

²⁶ Cf. nota 21 deste capítulo.

²⁷ Nos seus escritos existem várias referências diretas ao texto bíblico. Cf. Martin de Braga (1990, p. 76-77; p. 81-83; p. 88-91; p. 148-151, p. 168). Cf. também: Ramos-Lisson (1997, p. 211-212).

²⁸ Além da utilização, nos *Capitula Martini*, de cânones relativos a variados concílios da Igreja, Martinho fez uso de materiais identificados com a literatura cristã, como os *Apotegmata Patrum*,

ao universo eclesiástico garantiram respostas fundamentadas às demandas da elite eclesiástica local que, conforme veremos, solicitou-lhe orientação. Dos onze bispos presentes no II Concílio de Braga, três receberam aconselhamento diretamente de Martinho, como atestamos pelas suas palavras. Vejamos como se dirige ao bispo Vitimiro, de Orense, ao dedicar-lhe a obra intitulada *De Ira*:

Quando hace tiempo que estuvimos juntos y gozamos de nuestra mutua conversación y coloquio, la solicitud de tu caridad me inspiró, entre otras cosas, que en un breve opúsculo reuniese algunas cosas acerca de la pasión de la ira y de los efectos propios de la misma, obedecí pronto con agrado, y reuní estas pocas cosas, **según el deseo que tú me manifestaste**, sobre la manera de evitar la ira, y cuando esto no pueda conseguirse, poder al menos moderarla (1990, p. 135, grifo nosso).²⁹

A reorganização eclesiástica da Galiza, ao promover a divisão da província entre os bispados de Braga e Lugo, atribuiu à última novas responsabilidades. A inexperiência e o provável apelo do bispo de Lugo, Nitigio, teriam, portanto, estimulado Martinho a dedicar os *Capitula Martini*³⁰ ao representante dessa diocese. Embora não exista um pedido explícito de orientação por parte do bispo lucense a Martinho, considerando que ambos estiveram juntos durante a realização do II Concílio de Braga, é provável que o tenha realizado. Observemos um pequeno trecho introdutório desta obra:

Martín, obispo, saluda al beatísimo y honorable y merecedor del honor de la Sede Apostólica, hermano en Cristo Nitigio, obispo, y a todo el concilio de la iglesia Lucense. [...] porque resulta difícil el traducir algo sencillamente de una lengua a otra [...] por lo tanto me ha parecido conveniente el restablecer con más sencillez y corrección, todo aquello que fue expresado oscuramente por los traductores [...] (1963, CM, p. 85-86).³¹

destacado por Linage Conde como uma das obras preferidas de Bento. Cf., entre outros: Freire (1967, p. 298-308); Martínez Díez (1967, p. 224-243; 1975, p. 98-100); Linage Conde (1981, p. 311); Leguay (1993, p. 65).

²⁹ *Dum simul positi dudum mutuae conlationis adloquio frueremur, illud inter cetera tuae a me diligentia caritatis elicuit, ut de passibilitate irae vel qualitatis eius effectibus brevi tibi aliqua libello digererem. Parui protinus libens, paucisque haec tuo studio de fugienda ira, saltem si id non eveniat, de lenienda disserui.*

³⁰ É certo que não podemos atribuir a redação da referida obra exclusivamente a esse aspecto. Como mencionamos anteriormente, os *Capitula Martini* assumiram papel relevante no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja também em outras circunstâncias.

³¹ *Domno beatissimo atque apostolicae sedis honore suscipiendo in Christo fratri Nitigisio episcopo vel universo concilio Lucensis ecclesiae Martinus episcopus. [...] et quia difficile est ut simplicius aliquid ex alia lingua transferatur in alteram [...] ideo visum est ut cum omni diligentia et ea quae per translatore obscuro dicta sunt [...].*

A solicitação por orientação advinda dos bispos galaicos esteve também, em parte, relacionada ao primeiro cânone do II Concílio de Braga, anteriormente destacado. As visitas episcopais certamente geraram demandas decorrentes do contato mais próximo destes bispos com os clérigos e demais fiéis das suas dioceses. Nesse sentido, a reconhecida autoridade martiniana estimulou, por exemplo, o pedido de orientação do bispo de Astorga, Polêmio, para quem Martinho escreveu o *De Correctione rusticorum*, conforme indica o seu preâmbulo: “*Recebí la carta de tu santa caridad en la que me dices que te escriba algo, aunque sea a modo de síntesis, sobre el origen de los ídolos y de sus crímenes, para la instrucción de los rústicos [...]*” (1990, p. 145).³²

Ainda que não tenhamos mais referências a apelos de outros bispos a Martinho, devemos ter em conta o fato de que os seus escritos, mesmo com destinatário especificado, não se limitaram necessariamente ao conhecimento de quem os solicitou. O caso dos *Capitula Martini* exemplifica bem uma situação na qual o texto, embora tenha sido dedicado a um determinado bispo, tornou-se conhecido dos demais, na medida em que foi incorporado às atas do segundo concílio bracarense.

A autoridade martiniana expressa em variadas circunstâncias tornara-o um legítimo representante do segmento episcopal local. As suas obras permitem, não apenas a observação do reconhecimento do seu prestígio frente aos demais membros da Igreja, mas sobretudo são capazes de evidenciar os anseios, preocupações e pensamento, de uma maneira geral, desses religiosos. Martinho não é apenas o conselheiro, ou o homem culto, ou o metropolitano a quem se recorre diante de dificuldades, mas é tudo isso e, principalmente, uma espécie de porta-voz das autoridades eclesiásticas locais.

2.4. O *CORPUS* MARTINIANO

2.4.1. AS OBRAS MARTINIANAS: IDENTIFICAÇÃO E CLASSIFICAÇÃO

Martinho escreveu um conjunto de obras aparentemente pouco uniforme. Se analisarmos os seus escritos buscando-se um ponto de convergência comum a todos eles, seja no estilo ou na temática enfocados, não encontraremos tal vinculação, o que, naturalmente, não implica que não exista. Tal unidade se expressa em outro plano, que pode ser percebido se analisarmos o referido *corpus* tendo como pressuposto básico o fato de que Martinho escreveu em consonância

³² *Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribis ad me ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum venerationis plus daemoniis quam deo persolvunt [...]*.

com as prioridades eleitas pela Igreja na região.

Dessa forma, constatamos que, apesar da multiplicidade de questões enfocadas, das diferentes propostas presentes e da heterogeneidade do seu público alvo, as suas obras possuíam em comum o fato de estarem inseridas no movimento de reorganização e fortalecimento da Igreja. Considerando que tal processo possuiu uma ampla diversidade de possibilidades de ação, compreende-se aquela suposta carência de uniformidade presente no conjunto de obras escritas por Martinho.

Todavia, a partir de uma elaboração artificial, visando a uma melhor apreensão da sua produção, classificamos os seus escritos em quatro subconjuntos: morais, ascético-pastorais, canônicos e outros. Nesse último grupo reunimos os textos litúrgicos e as poesias.

— *Obras morais*

Compõem este bloco as seguintes obras: *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *Pro repellenda iactantia*, *Exhortatio humilitatis* e *De Ira*. Sendo o enfoque central do nosso trabalho concernente às obras dedicadas ao monarca, todas de cunho moralizante, precisamos estar atentos para a especificidade deste subconjunto, do qual apenas *De Ira* não foi escrita para o rei suevo. Reconhecendo que todas as obras aqui presentes foram produzidas a partir da mesma motivação, preferimos analisar tal grupo, com exceção da *De Ira*, no próximo capítulo. Esta opção, anteriormente já indicada, decorre, sobretudo, da possibilidade de uma melhor abordagem do nosso objeto específico de análise, a formulação de um modelo de monarca.

Conforme já mencionamos, *De Ira* responde à solicitação de orientação do bispo de Orense, Vitimiro. Produzida, certamente, após o II Concílio de Braga, insere-se entre as obras que o bracarense dedicou a membros do episcopado local.

Apesar de *De Ira*, conforme indicam os estudiosos (SOUSA, 1950, p. 388-397; FONTÁN, 1950, p. 377-380; ALBERTO, 1991, p. 175-200), ser tributária incontestável da obra de Sêneca, não existe consenso sobre o grau de dependência do texto martiniano em relação às três obras, do mesmo nome, do filósofo cordovês.³³ Assim, enquanto há quem aponte para uma relação totalmente servil (TAVARES, 1950, p. 383; MADOZ, 1951a, p. 226), outros pesquisadores salientam que tal escrito não é uma simples cópia, mas sim uma seleção e adaptação da obra do autor romano, o que confere ao texto martiniano certa autonomia (BARBOSA, 1965, p. 185; MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 23).

Independentemente do tipo de vínculo existente entre o *De Ira* martiniano e Sêneca, a importância desse texto é inegável. O seu mérito decorre, sobretudo,

³³ Cf. Sêneca ([19--]; 1869, p. 01-64). Sobre Sêneca, cf., entre outros: Griffin (1976); Sêneca (1990, p. 13-36); Grimal (1991).

da oportunidade que nos proporciona de identificar mais uma temática em pauta na conjuntura de reorganização e fortalecimento da Igreja, qual seja, a busca de um comportamento humano equilibrado e adequado, segundo princípios prezados pelo cristianismo, com o qual as autoridades eclesiásticas deveriam se identificar. Vejamos um pequeno trecho da obra:

Hubo algunos sabios que dijeron que la ira es “una pequeña locura”. En efecto, la ira no es dueña de sí misma, se olvida de la dignidad, no se recuerda de los efectos, es sorda a la razón, cerrada a los consejos, y cuando se ve agitada por causas vanas se hace inhábil para la consideración de la justicia, y al mismo tiempo se va hacia la ruina haciéndose añicos contra aquello que chocó (1990, p. 135-141).³⁴

Apesar de dedicada a Vitimiro, consideramos, seguindo Fontán (1974, p. 200), que *De Ira* foi formulada como resposta a uma determinada demanda do episcopado local, não se tratando assim de esclarecimentos a um questionamento isolado e pessoal. Logo, verificamos que se relaciona, certamente, com a existência de um ambiente favorável à valorização das qualidades morais de todo o clero.

— *Obras ascético-pastorais*

Incluem-se neste grupo as seguintes obras: *Aegyptiorum patrum sententiae* e *De Correctione Rusticorum*.

Aegyptiorum patrum sententiae foi uma das primeiras obras de Martinho, já que remonta ao período em que esteve associado mais diretamente a Dume (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 61-72). Trata-se, na realidade, de uma tradução, com adaptações, de um manuscrito grego, contendo vários apotegmas.³⁵

Elaborada com o objetivo de servir aos mosteiros fundados na Galiza como uma espécie de regra, esta obra possui uma síntese das máximas monásticas orientais. São 110 sentenças abordando as mais variadas questões. Não há indícios que confirmem a existência de um plano prévio mais elaborado que tenha norteado o trabalho de Martinho. Os temas se repetem e estão, ora agrupados, ora dispersos ao longo do texto. Dessa forma, encontramos, por exemplo, referências à fornicação nas sentenças 3, 70 e 71; à solidariedade, nas sentenças 9, 14 e 83; à continência, nas sentenças 44, 55, 74, 96 e 97. Constata-se, pois, uma preocupação maior com a repetição do que com a ordenação. É bem verdade que em algumas

³⁴ *Quidam ex sapientibus iram dixerunt brevem esse insaniam. Aequè enim sui est impotens, obliviscitur honestatem, affectuum immemor, rationi consiliisque praeclusa, dum vanis agitata causis, ad considerationem iustitiae inhabilis, et ruinae fit simul, superque id quod oppresserit frangitur [...].*

³⁵ O monacato favoreceu, segundo Geraldês Freire, a expansão deste gênero literário na literatura cristã a partir dos séculos V e VI. Cf. Freire (1967, p. 299-300).

circunstâncias podemos encontrar uma relativa concentração de assuntos, como é o caso das ponderações voltadas à ira, reunidas nas sentenças 11, 13, 16 e 17. Em geral, contudo, predomina a desordem. De qualquer forma, podemos perceber a finalidade didática do conjunto, associada não só à repetição das temáticas, mas também à preocupação em reservar, no final do texto, duas longas sentenças que realizam uma espécie de resumo de tudo quanto foi dito (1990, 109, 110, p. 71-72).

Aegyptiorum patrum sententiae oferece aos monges diversas situações e exemplos para um comportamento considerado adequado. Além da moderação, da solidariedade, da recusa ao prazer carnal, anteriormente mencionadas, a obra valoriza, entre outros aspectos, a renúncia aos desejos mundanos (1990, 1, 4, p. 65; 8, p. 62; 26, 27, 29, 30, p. 65; 74, p. 69), a caridade (7, p. 62; 20, p. 64; 83, p. 69), o companheirismo (9, p. 62; 14, p. 63), a honestidade (5, 6, p. 61-62) e, sobretudo, a humildade (2, p. 61; 31, p. 65; 57, 58, 59, 60, 61, 62, p. 68; 85, 88, 89, 102, p. 70; 106, p. 71). A quantidade de referências à humildade é bastante superior a qualquer outro elemento presente na obra, o que pode estar associado à sua categoria de virtude especificamente cristã (LIEFOOGHE, 1954, p. 136).

Embora Geraldês Freire defenda que Martinho tenha traduzido a coleção completa que possuía (1967, p. 300), acreditamos, seguindo Perez de Urbel, que o texto em foco expressa no seu conteúdo as preocupações que o conduziram (1957, p. 55-56). É possível que um ou outro aspecto tenha participado da composição apenas como material complementar. Contudo, por não se tratar de mera conversão de uma língua para outra, mas também de uma adaptação e seleção, já que Martinho não teria traduzido todo o material disponível, as suas escolhas certamente privilegiaram o que nesse conjunto mais atraiu atenção. Dessa forma, ainda que não se constitua como uma regra monástica, o referido material contém elementos que expressam a concepção de monacato implantado na Galiza (FERNÁNDEZ ARDANAZ, 1999, p. 210).

De Correctione Rusticorum (MARTIN DE BRAGA, 1990, p.145-153) é uma das mais conhecidas obras de Martinho. Inserido no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja, este sermão se vinculou, particularmente, ao esforço de cristianização das populações que habitavam as áreas rurais da Galiza, como já mencionamos anteriormente.

Apesar de não sabermos o momento exato em que o texto foi escrito, é certo que a sua produção é posterior à realização do II Concílio de Braga (MADOZ, 1945, p. 336; MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 159; SALIBURY, 1981, p. 233). Neste encontro, Polêmio, bispo de Astorga, a quem Martinho dedicou o escrito, teria lhe solicitado orientação. O seu preâmbulo demonstra que se tratava de uma resposta aos apelos do bispo de Astorga, em relação ao trato com as práticas pagãs presentes entre os camponeses.³⁶

Antes de tratar especificamente do tema central do sermão, Martinho

³⁶ Cf. nota 32 deste capítulo.

elaborou um resumo das principais passagens presentes nos textos bíblicos. Assim, realizou uma exposição da origem do mundo, da criação do primeiro homem e da sua queda, do dilúvio e da salvação de Noé e dos seus filhos. Provavelmente, tal estrutura favoreceu a utilização do material, cujos trechos puderam ser introduzidos na prédica pastoral (FILOTAS, 2005, p. 61). A este aspecto se associa a reprodução do texto durante a Idade Média, fato que possibilitou a sua conservação em uma dúzia de manuscritos e a influência sobre várias obras posteriores.³⁷

A utilização de linguagem e estilo simples é lembrada por vários estudiosos como um dos elementos de destaque do *De Correctione Rusticorum* (MACIEL, 1980, p. 524; MARTIN DE BRAGA, 1981, p. 13; BANNIARD, 1991, p. 668). Tal característica, ao que indicam as palavras do próprio Martinho, deve ser observada como uma decisão e não mero acaso: “*una breve síntesis para de este modo presentarles a los rústicos un alimento también con estilo sencillo*” (1990, p. 145).³⁸

A sua intenção de adaptar a mensagem ao público pode evidenciar o respeito a uma das regras essenciais da retórica clássica ou a sua dependência de Agostinho de Hipona (FONTÁN, 1986-1987, p. 189; BANNIARD, 1991, p. 664). Agostinho foi certamente, dentre os Padres da Igreja, um dos mais importantes escritores, e a sua produção influenciou, como é sabido, toda a teologia ocidental. Não nos causa admiração, portanto, que também Martinho lhe seja tributário.

Aqui, cabe ainda sublinhar, não a influência geral que os tratados agostinianos possam ter exercido sobre o bracarense, mas sim a herança direta que a obra *De Catechizandis Rudibus* (1984), verdadeiro modelo de pregação, teve sobre o *De Correctione Rusticorum* (MACIEL, 1980, p. 521-524; SOUSA, 2003, p. 371-372). Apesar da possibilidade de que algumas das manifestações pagãs assinaladas no texto martiniano correspondam a *topos* literário, como a referência feita à invocação de Minerva pelas mulheres durante a tecelagem (MARTIN DE BRAGA, 1990, 16, p. 151), não duvidamos, ao contrário de Filotas (2005, p. 49), que Martinho teria feito uso dos seus conhecimentos sobre a vida dos camponeses das imediações de Dume, para melhor formular o seu sermão. A idéia, presente na mensagem paulina (I Cor 9) e na obra de Agostinho (1984, 19, p. 61), de que para atrair a atenção dos ouvintes algo da sua familiaridade deveria ser destacado, foi em mais de uma oportunidade considerada por Martinho. Nesse sentido, por exemplo, lembrou que os sacrifícios pagãos não afastavam os

³⁷ Segundo os principais autores que se dedicam ao estudo do *De Correctione Rusticorum*, tal texto teria influenciado diretamente autores como Elígio de Noyon (588-659), no tratado *De supremo iudicio*; Pirmínio de Reichenau (morto em 753), na obra *Scarapsus de singulis libris canonicis*, e o anglo-saxão Aelfrico, no sermão escrito em torno do ano 1000, *De falsis diis*. Cf. McKenna (1938, p. 86-87); Madoz (1945, p. 337); Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 165-168); Maciel (1980, p. 525-526); Martín de Braga (1981, p. 14-15); Martín de Braga (1990, p. 27).

³⁸ [...] *breviatio tenuis compendii sermone contingere et cibum rusticis rustico sermone condire*. [...].

gafanhotos (MARTIN DE BRAGA, 1990, 11, p. 148) e condenou o trabalho no campo durante os domingos (MARTIN DE BRAGA, 1990, 18, p. 152).

A estadia de Martinho na Gália e a similitude entre a sua atuação junto aos camponeses e o trabalho desenvolvido por Cesáreo de Arles contra as práticas pagãs estimularam a comparação entre os escritos de ambos, por alguns estudiosos (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 164; MARTÍN DE BRAGA, 1981, p. 12; MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 27). Embora a idéia de que Martinho tivesse copiado formulações do bispo de Arles não esteja totalmente ausente das considerações realizadas por tais autores, não existem, segundo Alberto Ferreiro, estudos conclusivos a respeito (1988, p. 233; 1998, p. 54).

— *Obras canônicas*

Compõem este grupo as atas dos concílios bracarenses e os *Capitula Martini*. Lembrando que, a despeito da redação das atas ter sido responsabilidade de Martinho, elas resultaram dos concílios, devemos observá-las sobretudo sob o *status* de obra coletiva. Dessa forma, não sendo de autoria exclusiva do bracarense, optamos por não nos determos neste conjunto no presente subitem.³⁹

A coletânea conhecida como *Capitula Martini* (1963, p. 85-106), como já mencionamos, foi anexada às atas do segundo concílio bracarense, e foi escrita, portanto, após o ano de 572. Composta por oitenta e quatro capítulos, reúne antigos cânones da Igreja, entre os quais estão presentes cânones de concílios orientais, africanos e do primeiro toledano (MARTÍNEZ DíEZ, 1975, p. 99-100; FREIRE, 1978, p. 1034; ISLA FREZ, 1992, p. 12), e, provavelmente, material produzido pelo próprio Martinho (MCKENNA, 1928, p. 84).

Apesar de se tratar de uma tradução, Martinho buscou, conforme aponta Martínez Díez, retocar, ampliar, enfim, adaptar alguns dos cânones ali contidos à realidade local (1975, p. 99). Nesse aspecto reside, pois, certamente, a maior possibilidade de contribuição que esta obra pode nos oferecer, como fonte para o estudo do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja. Assim, como metropolitano e religioso comprometido com esse processo, Martinho realçou os principais pontos sobre os quais as autoridades eclesiásticas locais se debruçavam no momento. Estão mencionadas nos *Capitula Martini*, entre outras, a preocupação com a disciplina e o estabelecimento de uma hierarquia eclesiástica mais rigorosa (CONCÍLIOS..., 1963, I, p. 86; II, III, IV, VI, VII, VIII, IX, p. 87-88; XIII, p. 89; XIX, p. 92; XXXIII, p. 95; XL, p. 97; LII, LIII, p. 99; LVI, p. 100), o esforço de uniformização da liturgia (CONCÍLIOS..., 1963, XLIX, L, LI, p. 99; LV, p. 100; LXVII, p. 102) e a condenação das práticas pagãs (CONCÍLIOS..., 1963, LIX, p. 101; LXXI, LXXII, LXXIII, LXXIV, p. 103; LXXV, p. 104) e priscilianistas (CONCÍLIOS..., 1963, XXXV; XXXVI, p. 96; LVII; LVIII, p. 100; LIX, p. 101;

³⁹ Cf. capítulo 1: O reino suevo e a Igreja na Galiza, subitem 1.4.3. A Igreja na Galiza: reorganização e fortalecimento.

LXXI; LXXII; LXXIII; LXXIV, p. 103; LXXV, p. 104).

Considerando-se que o conteúdo da obra em questão expressa preocupações concernentes a todo o episcopado galaico, embora Martinho a tenha dedicado ao bispo de Lugo, certamente foi concebida para que todos os demais bispos pudessem ter acesso às informações ali contidas. Nesse sentido, justifica-se o cuidado de Martinho em reunir, de forma sistematizada, as temáticas abordadas. A obra se encontra dividida em duas partes: a primeira, contendo sessenta e oito capítulos, enfoca temas referentes, particularmente, aos clérigos e a segunda, composta de dezessete capítulos, direciona-se aos leigos. Existe, pois, um plano de organização evidenciado nas primeiras linhas desse escrito, visando, segundo ele próprio, a facilitar a consulta.

[...] teniendo cuidado ante todo de que todas aquellas cosas que tocan a los obispos o al clero todo se reúna en una parte, y del mismo modo se agrupe también todo lo que toca a los seglares, para que cualquier capítulo que uno quiera consultar pueda encontrarlo más rápidamente (CONCÍLIOS..., 1963, p. 86).⁴⁰

— Outras Obras

Reunimos neste grupo os textos de cunho predominantemente litúrgico e as poesias. *De Trina Mersione* e *De Pascha* correspondem à primeira classificação; e *In Basilicam*, *In Refectorio* e *Epitaphium*, à segunda.

De Trina Mersione (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 167-169) e *De Pascha* (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 270-275) foram concebidas como parte da reorganização litúrgica empreendida na região. Escrita entre 562 e 567 (FERREIRO, 2007, p. 196), *De Trina Mersione* constitui uma resposta a um bispo, chamado Bonifácio, sobre algum tipo de consulta referente ao número correto de imersões na cerimônia de batismo. A procedência de Bonifácio não é certa. Embora provavelmente fosse originário da própria península (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 31), a possibilidade de que o interlocutor de Martinho se tratasse de um representante romano, para quem eram prestados esclarecimentos sobre os procedimentos adotados na Galiza, não pode ser descartada (FERREIRO, 2007, p. 195-198).

Nesta obra Martinho recordou a orientação fornecida pelo papa Vigílio e a tradição antiga e apostólica (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 167). Particularmente na Galiza, a tripla imersão possuía um significado especial, já que tal procedimento diferenciava o batismo católico do praticado pelos arianos. De acordo com a cerimônia ariana, a unidade da essência divina, e não a distinção

⁴⁰ [...] ut illa quae ad episcopos vel universum pertinent clerum una parte conscripti sint, similiter et quae ad laicos pertinent simul sint adunata, ut de quo capitulo aliquis scire voluerit possit celerius invenire.

das três pessoas, justificaria uma só imersão. Importava, igualmente, na medida em que lembrava a trindade frente ao priscilianistas que, segundo a perspectiva dos eclesiásticos, também não a reconheciam (FERNÁNDEZ ALONSO, 1955, p. 288-290; MADOZ, 1957, p. 83; VAZ, 1991, p. 51-55).

Em *De Pascha*, o bracarense dissertou sobre a mobilidade da Páscoa e a necessidade do estabelecimento antecipado da sua data. Objetivando uniformizar a liturgia na Galiza, esta obra se relaciona com o nono cânone do II Concílio de Braga (CONCÍLIOS..., 1963, p. 84) que trata da obrigação do metropolitano de divulgar a data do evento para os demais bispos. Há que destacar, todavia, a existência da polêmica em torno da sua autoria. Embora Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 270-275) a tenha incluído na publicação das obras martinianas, no que o segue a maioria dos autores, tal decisão não é compartilhada por alguns estudiosos que a consideram espúria (SOTOMAYOR, 1979, p. 395; ALTANER E STUIBER, 1988, p. 489; DAVID, 1950, p. 1-17). De acordo com Pierre David, *De Pascha* expressava certa simpatia em relação a práticas pouco ortodoxas, o que justificaria não atribuí-la a Martinho (DAVID, 1950, p. 1-17).

In Basilicam (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 282), *In Refectorio* (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 283) e *Epitaphium* (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950) constituem praticamente as únicas poesias escritas na península no século VI (VELÁZQUEZ SORIANO, 1994, p. 343) e se associam à formação greco-latina de Martinho (MARTINS, 1950, p. 277). A primeira reúne vinte e dois versos produzidos em homenagem a Martinho de Tours, a quem Martinho clama que seja patrono da Galiza, e se insere no conjunto de ações que visavam promover o culto do santo na região (FERREIRO, 1997, p. 324). A segunda poesia, ainda mais breve que a anterior, foi produzida para o refeitório de Dume e o seu tema central é a paciência. Finalmente, *Epitaphium* foi redigida para o seu próprio túmulo. Este texto, apesar de ser o mais breve das três poesias, fornece-nos mais informações sobre Martinho que os demais, já que indica o seu local de nascimento e sugere os estímulos que o teriam levado à Galiza.

2.4.2. OBRAS PERDIDAS E INCERTAS: A IDENTIFICAÇÃO DO CONJUNTO

É provável que a produção martiniana tenha sido superior ao conjunto que resistiu ao tempo e chegou aos nossos dias, estando, pois, parte dela atualmente perdida. Tal possibilidade se associa, sobretudo, à existência de uma carta e de um poema de Fortunato (1862, p. 181-184), dedicados a Martinho, e a uma breve referência feita por Isidoro aos textos do bracarense (1964, 22, p. 145).

O material escrito pelo bispo franco, testemunho documental da amizade

de Venâncio Fortunato e Martinho, sugere a existência de uma correspondência mais assídua entre os dois. Ao se dirigir a Martinho, o seu interlocutor o trata como *episcopum Galliciae* (FORTUNATUS, 1862, p. 177), o que atesta o envio da carta em momento posterior à ascensão episcopal, portanto, após 556. Tendo Martinho chegado à Galiza em torno de 550, parece-nos pouco provável que entre a sua saída da Gália e o recebimento de uma primeira carta tenha decorrido um período de seis anos ou mais. Se atentarmos para o fato de que o conteúdo da carta preservada, entre outros aspectos, evidencia a existência de uma espécie de tutela religiosa de Martinho sobre a rainha Radegunda, de quem Fortunato era porta-voz, podemos supor uma comunicação mais freqüente.

Quanto à possibilidade de avaliarmos, a partir do texto isidoriano, se outras obras foram escritas por Martinho, temos de nos contentar com uma breve menção, segundo a qual o bispo de Braga também teria sido responsável por uma *Regula Fidei* e um conjunto de cartas. Embora Isidoro se refira ao dito material como se o conhecesse bem, há que sublinhar que não existe qualquer outra alusão a este conjunto em documentos da época: “Martinho Dumense pontífice santo [...] escreveu uma regra de fé e de santa religião [...] e um volume de cartas [...]” (ISIDORO DE SEVILLA, 1964, 22, p. 145-146).⁴¹

Do *Volumen Epistolarum*, conforme aponta Barlow, talvez conheçamos parte ou o todo, já que o fato de algumas das obras de Martinho possuírem dedicatória pode ter favorecido a sua identificação como cartas. Estas teriam por isso sido reunidas em um só manuscrito e, sob este formato, teriam chegado ao conhecimento do bispo de Sevilha (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 284).

Ainda de acordo com Barlow, a primeira obra mencionada por Isidoro, *Regula Fidei*, seria muito semelhante ao conjunto introdutório das atas do I Concílio de Braga, ou seja, os dezessete capítulos antipriscilianistas (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950). Sem apresentar resultados conclusivos, Madoz também comenta o texto isidoriano (1951a, p. 233-237). A sua abordagem, porém, privilegia lembrar a possível relação entre a *Regula Fidei* e o *Quicunque*,⁴² conforme foi defendido pelo beneditino Germain Morin (1932, 207-219),⁴³ no começo do século passado.⁴⁴ Embora Avelino Costa não ignore tal discussão, preferiu enfatizar que a ordenação da *Regula fidei* se vinculou à necessidade de

⁴¹ [Martinho] [...] *regulam fidei et sanctae religionis constituit [...] et aliud uolumen epistolarum [...]*.

⁴² Tal obra seria uma compilação do Símbolo Atanasiano, realizada por escritor de identidade incerta, mas, de acordo com a linha de raciocínio desenvolvida por Madoz, provavelmente de origem hispânica. Cf. Madoz (1951a, p. 233-237).

⁴³ Embora Germain Morin tenha apontado para tal vinculação, não a defendeu por muito tempo. Assim, reformulou a sua hipótese preferindo relacionar o *Quicunque* à obra de Cesáreo de Arles.

⁴⁴ David de Azevedo, mesmo ciente de que o próprio Germain Morin já recuara na sua formulação inicial, tece considerações sobre a possibilidade de Martinho ter sido o compilador do referido símbolo. Cf. Azevedo (1957, p. 12-13).

fornecer aos suevos ensinamentos da nova fé a que se converteram, ou seja, não duvida que tenha sido escrita (1957, p. 300 e 304).

Quicunque não foi a única obra atribuída equivocadamente a Martinho. Pelo menos mais dois textos, *Liber de Moribus* e *De paupertate*, reconhecidos como seus entre os séculos XIII e XIV, foram definitivamente retirados do conjunto da sua produção, no século XIX (MARTINS, 1950, p. 280-281). O perfil moral do *Liber de Moribus* e uma passagem do II Concílio Turonense, 567, (GAUDEMET, 1989, v. 2, can. 14, p. 360-361), que associa alguns dos seus trechos a Sêneca, contribuíram para que esta obra também fosse imputada ao filósofo cordovês.

Quanto à *De Paupertate*, pequena coleção de sentenças extraídas das epístolas de Sêneca, segundo Barlow, não possui nenhuma evidência convincente que justificasse ter sido designada como de Martinho (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 286). Na mesma linha, Dominguez del Val destaca que a ausência de uma carta dedicatória, comum nas obras martinianas, seria motivo suficiente para não considerá-la do bracarense (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 33). Ainda que concordemos com a não autoria martiniana, sabemos que tal carta não se encontra em todos os seus textos, embora presente na maioria.

Alguns estudiosos recordam ainda o fato de que, além das obras anteriormente mencionadas, outros documentos haviam sido indevidamente creditados a Martinho (FREIRE, 1978, p. 1030; MACIEL, 1980, p. 505; MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 33-34). São eles: *De Trinitate*,⁴⁵ a correspondência entre Sêneca e São Paulo⁴⁶ e uma carta ao rei Recaredo.⁴⁷ Assim como em *Liber de Moribus* e *De paupertate*, há em tais obras, com exceção da primeira delas, elementos que as aproximam de Sêneca, o que certamente contribuiu para que a falsa autoria fosse sugerida. Apesar de a obra martiniana não ser somente de natureza moral, a relação que parte dos seus escritos possui com a produção do filósofo cordovês é inegável. Tal dado favoreceu a atribuição equivocada das obras de um a outro e vice-versa.⁴⁸

2.4.3. ESCRITOS MARTINIANOS: A VINCULAÇÃO À CONJUNTURA DE REORGANIZAÇÃO DA IGREJA

A atuação de Martinho e as suas obras se inserem na conjuntura em que

⁴⁵ *De Trinitate*, na verdade, pertence a Martinho de Tours. Esta obra foi considerada do bracarense a partir da interpretação realizada, em 1911, de um manuscrito do século X. Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 286); Martin de Braga (1990, p. 34).

⁴⁶ As falsas cartas trocadas entre Sêneca e São Paulo, conforme Altaner e Stuiber, obra de um escolar do IV século, foram atribuídas a Martinho por um autor do século XIX. Cf. Altaner et Stuiber (1988, p. 148); Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 286); Martin de Braga (1990, p. 34).

⁴⁷ A carta ao rei Recaredo, também, equivocadamente, creditada ao bracarense, constitui um pequeno tratado moral. Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 287); Martin de Braga (1990, p. 34).

⁴⁸ Cf. capítulo 3: O modelo de monarca nas obras dedicadas ao rei suevo, subitem 3.2.1. *Formula Vitae Honestae*.

se estabeleceu uma estreita aliança entre a Igreja e a monarquia. Tal aliança, ao proporcionar um ambiente favorável ao movimento de reorganização e fortalecimento da Igreja, possibilitou a rediscussão de questões pendentes no seio da igreja galaica. Logo, justifica-se não apenas o interesse de Martinho por determinados temas, mas também a existência de demandas do episcopado local no mesmo sentido. Devemos lembrar também que da aliança entre a monarquia e a Igreja decorreram desdobramentos para as duas instituições. Aspectos relevantes da produção do bispo bracarense estiveram, pois, associados a esse processo. Dessa forma, embora não tenhamos, deliberadamente, discutido neste capítulo a relação entre alguns dos escritos martinianos e a conduta idealizada para o monarca suevo, precisamos sublinhar a sua pertinência.

Quanto ao metropolitano Martinho, precisamos realçar que, exceto pela sua formação intelectual, não era muito diferente da maioria dos homens que compunham a cúpula da Igreja na região. Logo, o bracarense compartilhava dos mesmos problemas e possuía, evidentemente, a mesma visão de mundo que as demais autoridades eclesiásticas locais. Portanto, ao escrever, Martinho expressou o ambiente no qual se encontrava inserido, ou seja, fazia parte de uma tendência que se orientava a partir de certo entusiasmo, marcado pela reorganização das esferas disciplinar, litúrgica e doutrinal da Igreja. A sua atuação, desvelada nas referências diretas que lhe são feitas pelos seus contemporâneos e, sobretudo, pela análise das suas obras, indica-nos que estivera em plena sintonia com os anseios, angústias e dúvidas do episcopado galaico.

Nesse sentido, podemos verificar a existência de uma clara identificação entre as principais temáticas abordadas nas atas conciliares, documento revelador da situação interna da Igreja, e os assuntos tratados nos escritos martinianos. Martinho procurou, pois, enfocar na maioria das suas obras questões discutidas pelos religiosos, antecipando-se aos concílios ou reforçando-os. Assim, pautado no reconhecimento da sua autoridade e experiência, foi capaz de fornecer parâmetros de ação para a atuação dos bispos, propostas visando à uniformização litúrgica ou simples sugestões para o trato com questões do cotidiano cristão, entre outras contribuições.

CAPÍTULO 3

O MODELO DE MONARCA NAS OBRAS DEDICADAS AO REI SUEVO

3.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Defendemos que a obra martiniana, no que concerne aos escritos dedicados ao monarca, apresenta nas suas linhas e entrelinhas elementos que sugerem a formulação de um modelo de monarca. Tal modelo não se apresenta de forma sistematizada, previamente deliberado ou fechado em um determinado escrito; os elementos que fazem parte da sua composição estão ora concentrados, ora dispersos em quatro textos: *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *Pro repellenda iactantia* e *Exhortatio humilitatis*.¹ Reservamos para o presente capítulo a análise do conjunto apresentado ao rei suevo, com destaque para o seu caráter disciplinador.

3.2. AS OBRAS DEDICADAS AO MONARCA

3.2.1. *FORMULA VITAE HONESTAE*

Uma das obras mais estudadas pelos interessados na produção martiniana (FERREIRO, 2007, p. 193), *Formula vitae honestae* (FVH), foi produzida entre 570 e 580, período compreendido entre o começo do governo do rei Miro e a morte de Martinho de Braga. Tal certeza decorre da dedicatória feita ao monarca pelo autor: “*Al muy glorioso y pacifico rey Miro, insigne en la fe católica y en la piedad, Martin, obispo indigno*” (FVH, 1, p. 157).²

O primeiro indício, presente nos documentos, de que este texto tivera repercussões fora do reino suevo nos é apresentado por Isidoro de Sevilha, no *De viris illustribus* (1964, p. 19). Embora o próprio Martinho tivesse intitulado este escrito por *Formula vitae honestae* (FVH, 1, V, p. 157), Isidoro lhe conferiu outra designação: *Differentiis quattuor virtutum* (1964, 22, p. 146).

Madoz atribui ao desconhecimento o fato de o bispo de Sevilha ter nomeado a obra martiniana diferentemente do seu autor (1951, p. 223). É possível, pois,

¹ Neste capítulo, as obras dedicadas ao monarca foram apresentadas nas citações pelas suas iniciais: FVH; DS; PRI e EH. Visando a uma identificação mais precisa, indicamos o capítulo e, em algarismo romano, o parágrafo, antes da referência à página. Devemos ainda destacar que utilizamos, preferencialmente, a edição preparada por Ursicino Dominguez del Val (MARTIN DE BRAGA, 1990).

² *Gloriosissimo ac tranquillissimo et insigni catholicae fidei praedito pietate Mironi regi Martinus humilis episcopus.*

que o escrito do bracarense tenha chegado a Isidoro sem o seu preâmbulo, a carta de Martinho ao rei Miro. A sua ausência e o título concedido por Isidoro influenciaram a tradição medieval que, como recordam Lind e Rapp (1951, p. 223), entre outros (BARLOW, 1934, p. 322; FONTÁN, 1974/1979, p. 337; LIEFOOGHE, 1954, p. 133), com frequência nomeou a *Formula vitae honestae de Differentiis quattuor virtutum*.

Sem acesso à carta prólogo, Isidoro lhe forneceu um título de acordo com o seu conteúdo, destacando assim o seu cunho moral, como salienta Dominguez del Val (MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 29). Tal aspecto é, inegavelmente, o traço de maior relevância deste escrito, já que Martinho o desenvolveu no âmbito da filosofia moral, valorizando as virtudes da prudência, da magnanimidade, da continência e da justiça.

Pelo que indica o número de manuscritos preservados desta obra, segundo Barlow, um total de 635 (1950, p. 232),³ a sua aceitação foi considerável, em épocas e regiões distintas, sendo traduzida para o português e o francês provençal, e reproduzida por variados copistas em todos os séculos da Idade Média (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 210-217; BARBOSA, 1965, 186-188; MARTINS, 1956, p. 128-132). A forma condensada, o tratamento fornecido a temas de ordem moral e o fato de ter sido atribuída a Sêneca justificam a existência das muitas cópias (MARTINS, 1956, p. 128-129).

A falha na designação da autoria se relaciona basicamente a dois aspectos. Por um lado, como no *De ira*, de Martinho, a presença da influência senequista é inquestionável. Referimo-nos não à associação decorrente do cotejo de trechos das obras dos dois autores, na busca de expressões e estilo semelhantes. Essa valiosa relação, já estabelecida no que concerne ao *De Ira* (MARTINS, 1950, p. 247; TAVARES, 1950, p. 385; ALBERTO, 1991, p. 195-197), defronta-se com um impedimento no caso da FVH, visto que a obra senequista na qual Martinho teria se baseado não foi encontrada (FONTÁN, 1974, p. 205; FERNANDES LOPES, 1957, p. 116; MADDOZ, 1951, p. 88).⁴ Resta, pois, apenas ressaltar a coincidência das temáticas, já que a estrutura da FVH não aparece em nenhuma obra senequista (BARBOSA, 1965, p. 186). Desejamos salientar também a atenção dedicada por Martinho a temas de filosofia moral. Como Sêneca, o bispo bracarense valorizou aspectos da natureza humana e enfatizou a razão natural em todo o texto.

Por outro lado, a ausência da carta prólogo, anteriormente mencionada, eliminou a principal evidência do contexto em que foi produzida. A presença da FVH junto a outros textos de Sêneca, como em um manuscrito do século X, identificado por Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 213), reforçou a tendência existente na Idade Média de aceitar tal escrito como produto do filósofo cordovês. O conceito do qual desfrutou esse filósofo entre os estudiosos

³ Cf. subitem 3.2.3. Manuscritos e edições.

⁴ As obras perdidas seriam: *De Officiis* e *Exhortationes*. Cf., entre outros: Fernandes Lopes (1957, p. 116); Fontán (1974, p. 205); Martin de Braga (1990, p. 30).

medievais foi notável e esteve relacionado ao fato de que o reconheciam como um autor cristão. Considerando-se esse aspecto, mesmo após Petrarca (1304-1374) ter demonstrado que a obra em questão não era de Sêneca, a sua popularidade se manteve associada a este escritor, já que Martinho era um personagem anônimo (MARTINS, 1956, p. 130).

Conforme o título fornecido pelo próprio autor, *Formula vitae honestae* tem como fio condutor básico a apresentação de orientações a partir das quais se poderia alcançar uma forma de vida correta. Esta obra pode ser dividida em oito capítulos, como o fez o seu mais recente editor, Dominguez del Val (1990, p. 157-163), além da sua parte introdutória, constituída pela carta do bracarense ao rei Miro, e uma breve conclusão que destaca a importância das indicações fornecidas. Os capítulos estão distribuídos nas duas partes nas quais se estrutura a obra. A primeira enfoca cada uma das virtudes eleitas: a prudência, a magnanimidade, a continência e a justiça. A segunda é uma espécie de reforço de tudo o quanto já fora dito. Assim, aos quatro primeiros capítulos correspondem outros quatro, abordando as seguintes questões: medida da prudência, regime da magnanimidade, limite da continência e como administrar a justiça. Nestes, segundo o próprio texto, o maior objetivo é a lembrança de que o equilíbrio no cumprimento das orientações deveria ser mantido como conduta adequada.

Diferentemente da quase totalidade da produção martiniana,⁵ *Formula vitae honestae* não se baseia em uma argumentação nitidamente cristã, identificando-se mais, à primeira vista, com um texto de cunho estoico. Assim, tendo como eixos fundamentais a natureza e a razão, FVH aborda valores humanos que são caros ao cristianismo, sem, contudo, insistir contundentemente nessa relação. O destaque de temáticas diretamente vinculadas à Igreja e a utilização de passagens ou citações literais do texto bíblico, encaminhamentos comumente eleitos por Martinho, não se encontram, portanto, privilegiados nesse escrito.

3.2.2. PRO REPELLENDIA IACTANTIA, DE SUPERBIA E EXHORTATIO HUMILITATIS

Embora não haja, como no caso da FVH, cartas preâmbulos que nos forneçam elementos para a definição da data em que esses escritos foram elaborados, optamos por seguir os autores que consideram que a sua redação foi posterior a 570 (MADOZ, 1951, p. 227; FERNÁNDEZ ALONSO, 1967, p. 1231; MARTIN DE BRAGA, 1990, p. 20-21). Tal opção se relaciona, assim como no caso da obra anteriormente identificada, ao período do reinado de Miro.

É provável que algum tipo de dedicatória tenha originalmente existido,

⁵ Poderíamos destacar como exceções, além da *Formula vitae honestae*, apenas *De ira* e um dos seus poemas, *In basilicam*. Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 282); Martin de Braga (1990, p. 135).

visto que, apesar de não se constituir como regra, Martinho comumente reservava algumas palavras a quem oferecia um escrito. De qualquer forma, no interior de tais textos, deparamo-nos com alusões explícitas ao seu destinatário,⁶ como a que segue:⁷ “[...] *a fin de que aventajes a los demás en la utilidad de un buen gobierno, te suplico acojas con cariño esta insignificante exhortación mia*” (EH, 1, I, p. 87).⁸

O desaparecimento ou a inexistência de um prólogo favoreceu, a princípio, suspeitas a respeito da autenticidade da autoria martiniana dos três escritos. Os estudos desenvolvidos por Barlow (1950, p. 52-63) e o destaque para a presença desses textos juntamente com outras obras do bracarense em um códice do século X dirimiram as dúvidas.⁹ A relação entre eles foi definida pela primeira vez, como lembra Madoz, por Caspari, no século XIX, e desde então aceita pela maioria dos pesquisadores (MADOZ, 1951, p. 227). Tal definição resultou particularmente das indicações fornecidas pelo próprio texto da *Pro repellenda iactantia* (PRI), que, no seu trecho final, remete o leitor para *De superbia* (DS): “[...] *voy a pasar ya a otras cosas y explicaré otro mal peor que se deriva de este*” (PRI, 7, II, p. 78).¹⁰

A relação entre PRI e DS decorre especialmente de dois dados. Primeiro, a lógica da exposição martiniana é a mesma nas duas obras: a abordagem dos vícios marca a primeira parte dos dois escritos que são encerrados com o enfoque da humildade, a mais perfeita das virtudes, no raciocínio do autor. Segundo, ambas evidenciam nas suas frases finais um tom conselheiro, ao sublinhar o encaminhamento adequado ao alcance de uma vida virtuosa.

Em linhas gerais, em relação aos temas tratados, a primeira obra, PRI, insiste na inadequação de um comportamento que se paute na jactância; a segunda, DS, igualmente destaca a impropriedade da soberba; e a terceira, EH, diferentemente das anteriores, não apresenta críticas, mas sim orientações para uma conduta baseada na virtude da humildade, em contraposição aos vícios anteriormente enfocados.

Embora dedicado ao monarca, o conjunto composto pelas três obras se diferencia em alguns aspectos da FVH. Além de, como observamos anteriormente, não possuir dedicatória, a trilogia recebeu um enfoque diverso daquele que identificara Martinho com o estoicismo. O bispo bracarense não se afastou das questões morais, contudo lhes imprimiu um outro tom, ou seja, concedeu às

⁶ As referências ao rei são constantes nas três obras. Cf., entre outras: Martin de Braga (1990, PRI, 2, V, p. 76; DS, 1, I, p. 81; 2, III, p. 81; 8, III, p. 83; EH, 2, II, p. 87; 4, I, p. 89; 5, I, p. 89; 6, I, p. 90).

⁷ Salvo uma única exceção, devidamente indicada, as transcrições latinas dos textos martinianos procedem da edição realizada por Barlow (1950).

⁸ “[...] *ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus, hanc exhortatiunculam meam dignanter, quaeso, recipias, [...]*”.

⁹ Cf. subitem 3.2.3. manuscritos e edições.

¹⁰ “[...] *nunc ad reliqua transeam, et quid aliud peius ex hoc malo generetur expediam.*”

virtudes um caráter explicitamente cristão. Nesse sentido, fez várias menções aos textos bíblicos: são seis referências presentes na primeira obra (PRI, 3, V, VI, VII, 4, III,¹¹ p. 76-77), oito na segunda (DS, 1, II; 4, II; 5, I, III, V; 7, I; 8, II, IV, p. 81- 83) e dezesseis na terceira (EH, 3, I, III, IV; 4, I; 5, II, III; 6, II, VI; 8, II, III, p. 88-91).¹²

Ainda que, como já mencionamos, a influência da filosofia moral não esteja ausente no conjunto formado pelos escritos aqui enfocados, os estudiosos, ao apontarem para a sua associação com algum texto inspirador, são unânimes em ressaltar a íntima relação que possuem com os livros XI e XII da obra *De Institutis coenobiorum* de Cassiano (LIEFOOGHE, 1954, p. 134-135; ALBERTO, 1993, p. 131; VELÁZQUEZ SORIANO, 1994, p. 342). Nesse sentido, destacam-se dois níveis de vinculação: por um lado, a identificação das temáticas abordadas por ambos e, por outro, a existência de uma dependência direta, evidenciada na cópia realizada por Martinho de trechos dos dois livros do monge de Marselha (CASSIEN, 1965, p. 426-502).¹³

De Institutis coenobiorum se divide em duas partes. A primeira, referente aos livros I-IV, trata de aspectos gerais do cotidiano da comunidade monástica, fornecendo orientações sobre as orações e a vida em comum. A segunda parte, livros V-XII, resalta os vícios que devem ser combatidos para o alcance da perfeição: gula, luxúria, ira, avareza, amargura, preguiça, vaidade e orgulho. Nos dois últimos livros são abordados, portanto, pontos igualmente desenvolvidos por Martinho, em torno de um século e meio depois, em duas das três obras da sua tríade.

O que mais tem atraído a atenção dos pesquisadores, contudo, diz respeito ao outro aspecto que aproxima a trilogia martiniana dos livros XI e XII de Cassiano, ou seja, a coincidência no plano gramatical e estrutural das referidas obras. Assim, em estudos que valorizam a perspectiva filológica, como os realizados por Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 53-55) e Fontán (1974, p. 211-212), os elementos destacados são: a dependência martiniana do vocabulário utilizado pelo monge de Marselha e o fato de que frases inteiras da obra *De Institutis coenobiorum* puderam ser identificadas como objeto de paráfrase por parte do bracarense.

Embora sem tecer considerações mais específicas a respeito, outros autores lembram a dependência martiniana também no que concerne a outra obra de Cassiano, *Collationes* (BARBOSA, 1965, p. 184; FONTÁN, 1974, p. 211-212). É possível que a abordagem filológica e os resultados decorrentes da comparação entre *De Institutis coenobiorum* e os três escritos do bracarense

¹¹ No capítulo 4, III são feitas três referências.

¹² No capítulo 3, III são feitas duas referências; no 4, I duas referências; no 5, II duas referências; no 6, II duas referências; no 8, II duas referências; e no 8, III mais duas.

¹³ Sobre Cassiano, cf., entre outros: Cassien (1955, p. 9-72); Cassien (1965, p. 6-15); Di Berardino (1986, v, 3, p. 615-629).

tenham inibido o desenvolvimento de estudos mais profundos das relações com as *Collationes* (CASSIEN, 1955). A quase desconsideração dessa associação estaria, pois, subordinada à impossibilidade de realização de paralelos, no qual se cotejariam as palavras e frases utilizadas por cada um dos autores. Em outros termos, o tipo de abordagem, anteriormente mencionada, realizada por Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 53-55), não é viável no caso das *Collationes* e dos três escritos martinianos, já que a identificação deste conjunto não pode ser estabelecida no plano da gramática estrutural nem na coincidência do vocabulário.

Não podemos, contudo, desconsiderar a existência de vinculações entre a trilogia bracarense e as *Collationes*. Segundo Hamman (1986, p.19), Cassiano deu continuidade à obra *De Institutis coenobiorum*, dedicando-se, especialmente na conferência V (1955, p. 190), a comentar os oito principais vícios, já sublinhados na sua primeira obra. Ainda que Martinho não tenha reservado a mesma atenção para todos os vícios, mencionou cinco deles logo nas linhas iniciais da obra PRI (II, p. 75): ira, avareza, luxúria, gula e vanglória.

Tendo Cassiano dedicado atenção aos referidos vícios nas suas duas obras, *De Institutis coenobiorum* e *Collationes*, não podemos descartar a possibilidade de que Martinho as tivesse conhecido, estando a sua produção, portanto, igualmente vinculada a uma e a outra. Há ainda que considerar que a associação dos três escritos martinianos às *Collationes* não se limita apenas ao aspecto já mencionado, mas também ao fato de que, ao se reportar aos vícios, Martinho o fez como Cassiano fizera (1955, p. 190), ou seja, como algo prejudicial à Humanidade. Nesse sentido, afirma: “*Hay muchas clases de vicios que atacan a la fragilidad humana y con cuyos golpes la mayor parte de los hombres quedan heridos [...]*” (PRI, 1, I, p. 75).¹⁴

Assim, ao apontarmos a vinculação de Martinho a Cassiano, devemos valorizar dois aspectos. Se a relação entre *De Institutis coenobiorum* e os três escritos martinianos pode ser estabelecida no âmbito da temática e também da estrutura do texto, existe, igualmente, embora pouco destacada pelos especialistas, entre as *Collationes* e a tríade martiniana, particularmente nas duas primeiras obras deste conjunto, uma evidente coincidência de temas.

3.2.3. MANUSCRITOS E EDIÇÕES

3.2.3.1. *FORMULA VITAE HONESTAE*

O estudo realizado por Barlow das obras de Martinho de Braga inclui

¹⁴ *Multa sunt vitiorum genera, quibus humana fragilitas infestatur, et quorum vulneribus paene omnes homines sauciantur [...].*

um exaustivo levantamento dos principais manuscritos produzidos no período compreendido entre os séculos IX e XI, nos quais se encontra FVH. Dos 635 manuscritos inventariados, o referido estudioso optou por enfatizar o valor dos mais antigos, um total de vinte e um, não só por indicarem a autoria martiniana da FVH, mas também pela maior frequência com que apresentam a obra completa.¹⁵ Deste conjunto, o mais importante é, segundo Barlow, com o qual concordam outros autores (BARBOSA, 1965, p. 183; FONTÁN, 1974, p. 207-208; BODELÓN, 1989, p. 14), o Manuscrito E (Real Biblioteca de El Escorial, M. III.3) que, datado do século X, além de conter FVH, possui também PRI, DS, EH, *De ira* e *De pascha* e originou várias outras cópias.

Dos manuscritos reproduzidos entre fins dos séculos XII e XV, pouco se divulgou em termos de pesquisa (MARCO, 1960, p. 571-572; MARTINS, 1956; LIND; RAPP, 1933), não havendo, portanto, um estudo publicado, como o realizado por Barlow, com os manuscritos mais antigos. De qualquer modo, o próprio pesquisador apresentou, em um breve artigo (1934) e na edição que preparou das obras de Martinho (1950), as seguintes conclusões a respeito: os manuscritos medievais que contêm FVH foram produzidos, na sua maioria, entre os séculos XII e XV e não possuem a carta introdutória, tendo, pois, a referida obra sido atribuída a Sêneca. Desse conjunto, dada a sua importância, foram

¹⁵ Reproduzimos a seguir, de forma simplificada, as informações fornecidas por Barlow acerca da datação, localização e adições e supressões, quando identificadas, de tais manuscritos: Manuscrito A: Munique, Stadtbibliothek Lat., 14492, datado do século IX, não continha originalmente o prefácio e o título, tendo pertencido ao mosteiro de St. Emmereram em Regensburg; Manuscrito G: Hague, Meermann-Westreenianum, 10-D-10, século IX; Manuscrito M: Cambrai, Bibliothèque Municipale, 204 (199), datado de fins do século IX e início do século X, com adições do período compreendido entre os séculos IX e XII; Manuscrito B: Munique, Stadtbibliothek Lat., 14738, datado do século X, pertenceu ao mosteiro de St. Emmereram em Regensburg; Manuscrito C: Cambridge, Corpus Christi College Library, 430, datado do século X; Manuscrito R: Arras, Bibliothèque Publique, 731 (683), datado do século X, recebeu acréscimos até o século XII; Manuscrito O: Laon, Bibliothèque Publique, 75, datado do século X, pertenceu à Abadia de São Vicente de Laon; Manuscrito T: Formely Cheltenham, Phillipps, 16372, datado do século X; Manuscrito P: Paris, Bibliothèque Nationale, Lat., 2772, datado do século X, contém várias correções no texto martiniano; Manuscrito S: Bern, Stadt-und Hochschulbibliothek, 102, datado do século X; Manuscrito L: Rome, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat., 1783, datado do século X e XI, não possui o texto completo de FVH; Manuscrito K: Rome, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat., 634, datado do início do século XI; Manuscrito N: Avranches, Bibliothèque Publique, 58, datado do século XI. Manuscrito V: Vienna, Nationalbibliothek, Pal. Lat., 575, datado do século XI; Manuscrito Y: Vienna, Nationalbibliothek, Pal. Lat., 1010, datado do século XI; Manuscrito Z: Rome, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat., 253, datado do século XI, recebeu várias anotações no século XV; Manuscrito F: Florence, Biblioteca Laurenziana, Plut., XXII, Cod XXIII, datado do século XI; Manuscrito D: Florence, Biblioteca Laurenziana, San Marco, datado do século XI, não contém o texto completo de FVH; Manuscrito W: Oxford, Bodleian Library, Laud. Misc., 383, datado de fins do século XI, neste manuscrito, FVH não possui título ou prefácio; Manuscrito X: Paris, Bibliothèque Nationale, Lat., 2024, datado do século XII, não possui o texto da FVH completo, faltam-lhe os primeiros quatro capítulos e parte do quinto; e Manuscrito E: Real Biblioteca de El Escorial, M. III.3., datado do século X. Cf. Martini Episcopi Bracarensis (1950, p. 210-224).

destacados trinta e seis manuscritos.¹⁶

No que se refere às edições da FVH, entre fins da Idade Média e começo da Modernidade, foram identificados quarenta trabalhos (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 224). A primeira vez que a obra apareceu completa e atribuída a Martinho foi em agosto de 1514, sob a responsabilidade de Druthmar (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 225). Em 1515, 1516, 1523, 1524, 1529 e 1530 novas edições e traduções foram realizadas (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, 224-226; MARTINS, 1956, p. 130-137), ainda que nem sempre a autoria martiniana fosse reivindicada. De acordo com Barlow, de modo mais freqüente apenas a partir de 1544, com a edição de Elias Vinetus, seguida pelas realizadas em 1545 por Gilbertus Cognatus, em 1546 por Robert Whittington, em 1547 por um anônimo na Itália e em 1575 por Margain de la Bigne, a referida obra passou a ser indiscutivelmente reconhecida como do bispo bracarense (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 226-227).

As edições do século XVII apontaram igualmente para a autoria martiniana. Todavia, assim como as do século XVI, não apresentaram, com exceção do trabalho de Druthmar (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 225), o texto completo. Tal encaminhamento certamente se relaciona ao fato de estarem associadas aos manuscritos mais recentes. Apenas em 1759, com a primeira edição de Florez (1906, v. 15, p. 383-449), os manuscritos mais antigos foram resgatados.

Em 1803, Caetano do Amaral, por ordem do arcebispo Caetano Brandão (COSTA, 1949, p.16), utilizando-se do trabalho de Florez, realizou a edição portuguesa das obras de Martinho de Braga, com a sua tradução (MARTINHO DE BRAGA, 1803, p. 145-159). A partir de então, Barlow cita pelo menos oito edições de FVH e destaca a impossibilidade de continuar mapeando cada uma delas (1950, p. 231). De qualquer modo, as edições que ele próprio e Dominguez del Val prepararam têm sido as principais referências para os estudiosos.

¹⁶ XII saec.: Munich, 13080 [KY];Munich, 19131 [B]; Chartres, 38 [S]; Vat. Lat., 453; Cambrai, 555; Paris, Lat., 2152; Paris, Lat. N. a. l., 2243 [G]; Tours, 307; Vienna, Pal. Lat., 791 [B]; Vienna, Pal. Lat., 123; Mazarine, 575; Arsenal, 314 [N]; Brit. Mus., Royal Mss., 5 E iv [NV]; Bodleian, Canon. Eccles., 134; Bodleian, Rawl., C. 330 [NV]; Bodleian, 839 [NV]; Oxford, Lincoln College, 27; Vat., Ottob. Lat., 1354 [MFBC]. XII/XIII saec. :Munich, 12663; Munich, 19488; Paris, Lat., 18096; Univ. of Paris, 1213; Mazarine, 880; Mazarine, 28. XIII saec.: Orléans, 128; Bruxelles, 2787; Paris, Lat., 2946; Paris, Lat., 6630; El Escorial, N. iii.16; El Escorial, S. ii. 3; Brit. Mus., Royal, 8.A.xxi; Brit. Mus., Royal, 8.A.xvii; Brit. Mus., Royal, 10.A.xii; Munich, 7785. XIII/XIV saec.: Indiana University. XIV saec.: El Escorial, S.ii.4. Cf. MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 232-233.

3.2.3.2. *PRO REPELLENDA ICTANTIA, DE SUPERBIA E EXHORTATIO HUMILITATIS*

Diferentemente da FVH, estes três trabalhos do bispo bracarense não tiveram grande repercussão durante a Idade Média. Mesmo no âmbito da península hispânica, onde são encontrados os manuscritos que as contêm, a sua reduzida quantidade evidencia a limitada influência que exerceram sobre os medievais. O levantamento realizado por Barlow (1950, p. 56-59) indica apenas três manuscritos: Manuscrito E: Real Biblioteca de El Escorial, anteriormente identificado M. III.3; Manuscrito R: Real Biblioteca de El Escorial, R. II. 7, datado do começo do século XIII, que provavelmente pertenceu ao mosteiro de Oña, na província de Burgos; e Manuscrito C 81: Madrid, Biblioteca Nacional, datado do século XVII, possivelmente cópia de um manuscrito visigótico, identificado com o “E” ou similar.

Quanto às primeiras edições das três obras em questão, segundo o estudo de Barlow (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 57-59), podemos, de forma sintética, destacar as informações que se seguem. A mais antiga, realizada em 1652, por Tamayo Salazar (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 58), deu origem às mais importantes edições das três obras do bracarense. Esse conjunto foi posteriormente enriquecido com notas e incluído na Patrologia Latina (1879, v. 72, p. 17-52). Também Florez (1906, p. 393-405), ao realizar em 1759 a primeira edição, seguiu basicamente a Tamayo Salazar, embora tenha indicado em 1787, na segunda edição que preparou, (MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS, 1950, p. 58), o acesso a outros manuscritos não utilizados pelo primeiro editor, que parece ter-se limitado a alguma cópia do manuscrito “E”. Finalmente, entre tais edições, há que destacar a bilíngüe (português – latim) realizada em 1803, por Caetano do Amaral (MARTINHO DE BRAGA, 1803, p. 182-204), que se pautou em Florez e Tamayo Salazar.

3.3. A INSERÇÃO POLÍTICA DA FORMULAÇÃO DE UM MODELO DE MONARCA NO REINO SUEVO

3.3.1. ATUAÇÃO ECLESIAÍSTICA: UM ESPAÇO DE INFLUÊNCIA JUNTO À MONARQUIA

A identificação de interesses entre a monarquia sueva e a Igreja galaica, em meados do século VI, permitiu que a ação pastoral do clero local se confundisse com a sua atuação política. Assim, o esforço de cristianização desenvolvido pelos eclesiásticos neste reino não pode ser reconhecido somente como um processo de ordem meramente religioso. Tal esforço possibilitou desdobramentos

concernentes à construção e à ampliação de poderes de alguns homens sobre outros também no âmbito político. Referimo-nos, particularmente, ao fato de que, com a intensificação da cristianização, a ascendência dos eclesiásticos pôde ser exercida, não apenas no que se refere às populações cristãs, mas igualmente no que diz respeito aos monarcas.

Em relação às populações cristãs, a autoridade dos religiosos, relacionada à sua reivindicada capacidade de interpretar a palavra divina, constituía-se como um dado que advinha naturalmente da cristianização. Identificados como portavozes do sagrado, os clérigos desfrutavam tanto mais de legitimidade e de crédito quanto mais amplo fosse o número de fiéis.

Quanto aos monarcas, embora não tenhamos condições de avaliar a profundidade ou sinceridade da sua fé, não é esse o aspecto que deve ser destacado na análise da relação que estabeleceram com os membros da Igreja. O fato de os eclesiásticos serem considerados ou não como intérpretes da vontade de Deus nos parece secundário, não se associando necessariamente ao prestígio que desfrutaram junto aos monarcas. Ainda que tal prestígio possa ter decorrido da fé, interessa-nos realçar outro aspecto desta relação: a percepção por parte dos monarcas, em particular Teodomiro e Miro, de que o vínculo estabelecido entre os religiosos e as populações cristianizadas do reino interagiu com a construção e reforço de legitimidade do poder real e de unidade do reino. Tal dado, por si só, independentemente das convicções religiosas dos monarcas, certamente favoreceu o estreitamento dos laços entre os membros da alta hierarquia da Igreja e os reis suevos.

O que mais nos importa, portanto, é observar dois dos aspectos que marcam a relação. Primeiro, aos reis suevos, a despeito dos seus verdadeiros estímulos, interessava a ampliação do cristianismo entre os habitantes do reino. Segundo, se, por um lado, a identificação de objetivos entre as autoridades religiosas e políticas se apresentava como um elemento a favorecer o reconhecimento do monarca junto às populações cristãs, por outro, propiciava aos eclesiásticos a ascendência, também, sobre tais governantes.

Os primeiros indícios dessa influência, como vimos, podem ser verificados nas doações que possibilitaram a construção de mosteiros, bem como no envolvimento dos monarcas Ariamiro, em 561, e Miro, em 572, na realização dos dois concílios bracarenses. Ressalte-se que, ao contrário do que a princípio se poderia imaginar, a vinculação dos reis às convocatórias conciliares não representou um sinal de domínio sobre os eclesiásticos. Embora tenham se beneficiado dos resultados desses eventos, tais reuniões não possuíam como prioridade a satisfação régia. Nesse sentido, a possibilidade de os religiosos terem atuado nos concílios como representantes dos monarcas não encontra respaldo na documentação conciliar, que nada menciona sobre os seus interesses específicos.¹⁷

¹⁷ Não há, portanto, evidências, no caso do reino suevo, de que o monarca interferisse diretamente nos temas tratados nos concílios, diferentemente, por exemplo, do que ocorreu no reino visigodo,

Na verdade, identificamos a presença régia como parte de uma estratégia que visava reforçar a importância dos dois eventos conciliares. A ela se associava não apenas o chamado para que as reuniões ocorressem, mas, sobretudo, o comprometimento com as decisões ali tomadas. Em suma, o comparecimento dos governantes resultava, senão da ascendência clerical, mas de uma política de mútua colaboração.

O exercício direto dessa influência também se verificou no plano pessoal. Desse modo, da assistência sistemática pretendida junto às populações que se buscava cristianizar não se excluiu o cuidado para com os que integravam a corte. Cabe lembrar que o trânsito dos eclesiásticos entre os nobres está atestado nas palavras de Martinho que, no preâmbulo da *Formula vitae honestae*, sugere que os conselhos que fornece se estendam a esta esfera: “[...] *tu alteza [pede-me] que te dirija algumas palavras bien sean de consuelo o de exhortación. [...] escribí de un modo general para aquellos que te ayudan en tu ministerio [...]*” (FVH, 1, IV, p. 157).¹⁸

Nesse processo há que sublinhar a atuação eclesiástica no que tange à formação educacional dos integrantes da elite. Não encontramos registros da atividade intelectual, especialmente valorizada entre os membros da Igreja galaica após a fundação de mosteiros como Dume, senão os referentes à que se realizou vinculada à vida monástica. Ao que tudo indica, portanto, não havia outros estabelecimentos com perfil próximo ao escolar em funcionamento na região. A preceptoria, espécie de escola pessoal, que aos poucos substituiu em toda a península a antiga escola (DÍAZ Y DÍAZ, 1993, p. 18), ou a escola palatina, embora não mencionada na documentação referente ao reino suevo, certamente foram a solução dos que, em busca de aprendizado, não freqüentaram o mosteiro. Assim, a presença crescente de clérigos na corte assumindo mais essa função garantiu a formação escolar básica, ao menos aos filhos da nobreza.

Em consonância com esse cenário, Torres Rodriguez ressalta, como uma das vertentes da atuação de Martinho, na Galiza, a responsabilidade pela educação dos príncipes, futuros reis, Teodomiro e Miro (1977, p. 217). Ainda que baseado em conjecturas, o autor tem a favor da sua proposição o quadro escolar do período e o fato de que, considerando o estreitamento, após o I Concílio de Braga, do relacionamento entre religiosos e autoridades políticas, parece razoável que Ariamiro, antecessor e provavelmente pai de Teodomiro, tenha atribuído a Martinho, na ocasião já membro do episcopado local e reconhecida autoridade

a partir da conversão dos seus reis. Tais monarcas, com freqüência, confirmavam os cânones aprovados e lhes atribuíam caráter legal no âmbito civil: é a conhecida *lex in confirmatione concilii*. Os reis visigodos adotaram também como prática comum, a partir de Recesvinto (653), a apresentação nos concílios do “tomo regio”, documento contendo questões do seu interesse a serem tratadas nas referidas assembléias. Cf. Concílios... (1963, *Concilio de Toledo*, III, p. 107-145; *Concilio de Toledo* IV, p. 186-225; *Concilio de Toledo* VIII, p. 260-296).

¹⁸ [...] *per epistolam scribens aut consultationis aut exhortationis alicuius etsi qualiacumque sint offeram dicta. [...] generaliter his conscripsi quos ministeriis tuis adstantes [...]*.

intelectual, a responsabilidade pela educação do seu sucessor.

No que concerne à educação de Miro, a certeza de Torres Rodriguez encontra, mais facilmente, eco nos documentos existentes, sob vários aspectos. Um deles diz respeito à evidência de que tendo o próprio Miro solicitado orientação a Martinho, conforme demonstra o fragmento a seguir reproduzido, fizera-o por reconhecer a autoridade e experiência do bispo. Nesse sentido, encontramos ainda alusões à correspondência assídua entre ambos.

No ignoro, rey clementísimo, **que la ardentísima sed de tu espíritu procura permanecer insaciablemente en las copas de la sabiduría**, y que andas ansiosamente en busca de las fuentes de donde manan las aguas de la ciencia moral. y por eso, **muchas veces** estimulas a mi pequeñez **con tus cartas** a que escribiendo con frecuencia alguna carta a tu alteza, te dirija algunas palabras bien sean de consuelo o de exhortación (FVH, 1, I, p. 157, grifo nosso).¹⁹

Tal demanda não se trata de um *topos* literário²⁰ e pode, portanto, ser compreendida como sinal de que havia entre os dois vínculos pessoais, o que só o convívio poderia ter fomentado. Aliás, nada mais adequado que essa convivência para permitir a Martinho afirmar que Miro desejava “*permanecer insaciavelmente en las copas de la sabiduría*”. Se tal testemunho realça a existência de certa bagagem intelectual do monarca, sublinha também o conhecimento que Martinho tem dela, fato especialmente compreensível se o bracarense participou da sua formação.

Devemos igualmente considerar que a resposta formulada por Martinho, por meio da *Formula de vitae honestae*, aos apelos de Miro, e a elaboração de mais três obras, que lhe foram oferecidas, são provas de que ambos compartilhavam de laços mais estreitos que os definidos em um relacionamento formal entre o metropolitano e o monarca. Além dos elementos anteriormente apontados, destaquemos ainda o fato de Martinho ter-lhe reservado um breve elogio, na introdução da primeira obra que dedica ao monarca. Caracterizado como um elogio simples e direto, tal manifestação se associa melhor a um vínculo de amizade. Ao observarmos as palavras do bispo, podemos ainda constatar que o seu tom está muito próximo daquele usualmente utilizado pelo antigo tutor com o seu pupilo: “*No he escrito este libro de modo particular para tu instrucción, siendo natural en ti la sagacidade de la sabiduría*” (FVH, IV, p. 157).²¹

¹⁹ *Non ignoro, clementissime rex, flagrantissimam tui animi sitim sapientiae insatiabiliter poculis inhiare eaque te ardent; quibus moralis scientiae rivuli manant, fluenta requirere et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scribens aut consultationis aut exhortationis alicuius etsi qualiacumque sint offeram dicta.*

²⁰ Não há entre os especialistas qualquer menção à possibilidade de que, na referência ao pedido de Miro ou em qualquer outra passagem desta obra, Martinho tenha reproduzido *topoi* literários.

²¹ *Quem non vestrae specialiter institutioni, cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est [...].*

Em suma, a aliança entre a Igreja e a monarquia tornou possível a existência de um ambiente no qual a ação eclesiástica pôde atuar na constituição de mecanismos de interferência junto às autoridades políticas suevas. Ao longo do processo de reorganização e fortalecimento da Igreja, tais mecanismos puderam ser desenvolvidos, favorecendo os eclesiásticos que passaram a desfrutar de um espaço de atuação crescente, estimulado pela possibilidade de orientação religiosa, participação na formação intelectual e aconselhamento pessoal das autoridades políticas do reino. A culminância desse processo se associou à formulação de um modelo de conduta para o monarca, como veremos no próximo subitem.

3.3.2. O MODELO DE MONARCA: UMA PROPOSIÇÃO IMERSA NA CONJUNTURA

Compreendendo que a influência eclesiástica junto aos monarcas cresceu proporcionalmente ao empenho dos religiosos na ação cristianizadora, justifica-se a inexistência de qualquer obra dedicada a Miro antes da realização do I Concílio de Braga, estando, portanto, o modelo proposto cronologicamente associado às duas assembléias eclesiásticas.

Embora, conforme já anunciamos, não tenhamos interesse em prioritariamente avaliar a repercussão junto ao monarca das obras que lhe foram dedicadas, é evidente que devemos considerar que o contexto da sua produção era particularmente favorável. Em tese, tais obras poderiam ter sido escritas antes, mas a motivação de um acolhimento apropriado sem dúvida foi determinante para a sua produção. Ao escrever, Martinho desfrutava de um ambiente propício. Por um lado, dispunha de um episcopado atuante que compartilhava de um esforço comum para a reorganização e fortalecimento da Igreja e conseqüentemente dos mesmos interesses envolvidos em tal processo. Por outro, usufruía a receptividade do rei suevo. Na verdade, possuía algo mais concreto do que isso, ou seja, recebera um pedido direto do monarca.

Diante da solicitação formalizada por Miro ao bracarense, apresentou-se a oportunidade de aconselhar e sugerir um dado comportamento para o rei dos suevos. Assim, a princípio se detendo em valores morais, como eminentemente humanos, e posteriormente enfatizando valores cristãos, Martinho formulou nas quatro obras que dedicou a Miro um modelo ideal de monarca. Elaborou um conjunto que reúne e comenta as principais virtudes que um governante deveria possuir e, indicando os vícios mais usuais, destacou as desvantagens que a prática destes poderia trazer.

O modelo presente no texto martiniano deve ser compreendido à luz do conhecimento, entre outros aspectos, de que o seu autor, metropolitano da Igreja local em um reino germânico, conscientemente ou não, estava comprometido com uma determinada formação intelectual, tributária da cultura clássica e da

tradição cristã. Assim, precisamos ainda realçar que esse conjunto não compreende orientações para um líder qualquer, mas trata-se de uma construção que indica a um monarca germânico o comportamento adequado de um governante cristão. Portanto, síntese de elementos diversos, tal modelo reúne expressões da cultura clássica, do cristianismo e do germanismo.

Devemos mais uma vez enfatizar que o paradigma formulado não está sistematizado em uma determinada obra martiniana, mas se encontra diluído no conjunto de escritos dedicados ao rei. A sua reconstituição precisa atentar para esse dado e, a partir dele, reconhecer que em tais obras Martinho se preocupou em indicar as virtudes a serem prezadas e os vícios dos quais o monarca suevo deveria se afastar.

Antes de enfocarmos os elementos que compõem o referido modelo, há que sublinhar dois aspectos em relação à sua autoria. Primeiro, ainda que tal paradigma esteja presente em obras escritas por Martinho, desejamos destacar que as qualidades literárias do bispo bracarense não foram objeto do nosso trabalho. Em outras palavras, o fato de ter-se inspirado em Sêneca e Cassiano, ou mesmo ter copiado trechos das obras desses escritores, constituiu-se como dado menos relevante do que o reconhecimento de que, ao fazê-lo, Martinho acreditava na possibilidade de aproveitar esses escritos visando o contexto específico em que vivia.

Assim, estimou que aspectos da argumentação forjada por tais autores, bem como parte das temáticas abordadas, respondiam às particularidades da sua época. Nesse sentido, Martinho, evidentemente, não utilizou tudo quanto havia lido, mas selecionou e adaptou o que correspondia aos interesses episcopais frente às circunstâncias estabelecidas no reino suevo após a aliança entre a monarquia e a Igreja. Considerando que, “não há releitura de uma obra que não seja também uma ‘reescritura’” (EAGLETON, 1994, p. 13), os elementos de um determinado texto podem ser mais ou menos valorizados de acordo com as preocupações de quem o retoma. Logo, Martinho não se prendeu a um só autor ou a todas as obras de um determinado escritor, mas nelas buscou o que considerou conveniente aos fins que ele próprio perseguia. Ao enfocarmos os elementos que compõem o modelo de monarca formulado no reino suevo, interessa-nos preferencialmente uma análise da relação de tais elementos com as especificidades da conjuntura em que o dito modelo foi apresentado ao rei Miro.

Segundo, embora já tenhamos salientado o papel de Martinho como porta-voz do episcopado galaico, precisamos lembrar que o fato de não dispormos de obras literárias de outros religiosos da região não pode ser interpretado como resultado da sua omissão no processo de reorganização e fortalecimento da Igreja e da aliança que esta instituição estabeleceu com a monarquia. A participação crescente das autoridades eclesiásticas locais pode ser verificada, entre outros exemplos, pelo aumento do número de participantes no II Concílio de Braga em

relação ao I,²² bem como na solicitação de orientações que fizeram a Martinho de Braga.

Assim, apesar de reconhecermos, como também o fizeram os contemporâneos, que Martinho dispunha de capacidade e experiência que o tornavam o mais destacado representante intelectual e religioso do reino suevo, não podemos atribuir-lhe exclusividade na formulação do modelo de monarca em questão. Acreditamos, pois, que este modelo é também resultado de um conjunto de inquietações e expectativas do episcopado local, do qual Martinho é parte relevante. Tal conjunto fora incorporado e apreendido pelo bispo de Braga que, a partir da sua bagagem intelectual e experiência, dera-lhe uma marca pessoal. Dessa forma, ao identificarmos o paradigma apresentado ao monarca com a possibilidade de influenciá-lo, devemos atribuir tal interesse ao episcopado como um todo, e não evidentemente apenas a Martinho.

Devemos, pois, ser cautelosos frente a posicionamentos que tendam para extremos. Na formulação de um modelo de monarca presente nas obras dedicadas a Miro, se não podemos subestimar a participação de Martinho, relegando-lhe apenas o papel de redator, não desejamos também reivindicar responsabilidade exclusiva para o bispo bracarense em tal elaboração, embora compreendamos que a sua contribuição e influência foram predominantes, sobretudo pelo reconhecimento da sua autoridade intelectual e experiência entre as autoridades religiosas.

3.4. OS ELEMENTOS MODELARES PRESENTES NAS OBRAS DEDICADAS AO MONARCA: AS VIRTUDES E OS VÍCIOS

3.4.1. AS VIRTUDES E OS VÍCIOS: PRESSUPOSTOS DA ARGUMENTAÇÃO

Alguns pressupostos, isoladamente ou não, nortearam o tratamento dado às virtudes e aos vícios, tendo assumido o papel de eixos fundamentais de toda a construção da argumentação martiniana. Portanto, ao nos determos em cada uma das cinco virtudes e dos dois vícios destacados, o que realizaremos nos próximos subitens, optamos por, na análise das características e particularidades próprias de cada um deles, destacar, sempre que possível, aspectos concernentes aos mencionados pressupostos, a seguir indicados.

Na forma como estruturou os seus comentários sobre as virtudes e os vícios, Martinho não só dissertou acerca das atitudes adequadas, mas igualmente procurou aconselhar o governante. O monarca idealizado possuía uma missão,

²² Enquanto no I Concílio de Braga participaram oito bispos, onze anos depois, no II Concílio de Braga, doze bispos estiveram presentes. Cf. Concílios...(1963, ICB, p. 77; IICB, p. 85).

cujo sucesso corresponderia a benefícios para todos os habitantes do reino. Como base da sua proposta, evidencia-se, pois, uma concepção moral da monarquia.

No aconselhamento do monarca, aspectos associados à vida privada e à vida pública foram indiscriminadamente tratados. Tal encaminhamento esteve certamente relacionado à impossibilidade de classificar, como ressalta Walter Ullmann, a atividade humana em compartimentos distintos ao longo da maior parte da Idade Média. O que interessava era o homem cristão integral (1983, p. 18). Assim, ainda que, em algumas circunstâncias, as ponderações presentes nas obras possam estar ora mais identificadas com a esfera privada, ora com a pública, prevaleceu o princípio de que o homem *como um todo* deveria ser objeto de atenção. Em outras palavras, embora reconheçamos a maior vinculação de alguns elementos da argumentação martiniana à vida pessoal de Miro e de outros ao espaço próprio do governante, na concepção que norteou a elaboração do modelo de monarca, a indissociabilidade entre tais elementos é uma marca. A concepção de um governante ideal não poderia prescindir da de um homem cujas atitudes também no âmbito privado fossem compatíveis com os valores sublinhados.

Seguindo tal orientação, Martinho ressaltou também a idéia de que cabia ao monarca um comportamento capaz de suscitar o respeito e a admiração de todos aqueles que o cercavam. Estas pessoas deveriam, pois, reconhecê-lo como uma referência de conduta. Dessa forma, buscava-se não apenas a preparação de um governante de acordo com o modelo apresentado, mas também a introdução de valores para o homem comum, cujo exemplo a ser seguido contribuiria para a cristianização.

Portanto, de maneira esquemática, baseados no anteriormente exposto, poderíamos assim identificar os três principais pressupostos presentes nas obras escritas ao rei Miro que perpassam a argumentação martiniana: uma concepção moral da monarquia, o princípio do homem integral e a idéia do monarca como um exemplo a ser seguido.

Desejamos ainda ressaltar que, ao decidirmos analisar separadamente cada uma das cinco virtudes, bem como cada um dos dois vícios que fazem parte do conjunto que compõe o modelo formulado no reino suevo, seguimos o encaminhamento dado por Martinho, que optou por dirigir uma atenção particular a cada um deles, a seguir identificados: prudência, magnanimidade, continência, justiça, humildade, jactância e soberba.

A construção referente ao paradigma de monarca, contudo, não compreende apenas os sete elementos sublinhados pelo bispo bracarense, sendo outros aspectos igualmente considerados importantes. Nesse sentido, verificamos que, ao longo das considerações que realizou sobre cada virtude e cada vício, não só veiculou pressupostos, como os lembrados nos parágrafos anteriores, mas também apresentou princípios cristãos e se reportou a outros valores.

Assim, por um lado, constatamos, por exemplo, que, embora nas obras escritas a Miro não haja um capítulo especialmente voltado à necessidade de

que o monarca reconhecesse a subordinação do seu poder ao plano divino, tal princípio se constituiu como dado fundamental no modelo idealizado. Por outro lado, podemos ainda igualmente constatar, ao observarmos o tratamento conferido à jactância e à soberba, sobre os quais Martinho particularmente se deteve, que o espaço reservado, de uma maneira geral, aos comentários sobre os vícios não se limitou àquele concernente às duas obras da trilogia martiniana, PRI e DS. Ou seja, outros vícios, como a gula e a avareza (PRI, 1, p. 75), foram abordados ao longo das obras oferecidas ao monarca. Tais alusões foram particularmente concebidas em contraposição às virtudes enfocadas. Constatamos, pois, que na formulação das orientações sobre as virtudes também estiveram presentes reflexões sobre os vícios e vice-versa.

3.4.2. A PRUDÊNCIA

São muitos os pontos sobre os quais Martinho recomendou a observação da prudência, enfocada especialmente na *Formula vitae honestae*. Um dos focos de atenção na abordagem dos aspectos a ela vinculados diz respeito à preocupação que o monarca deveria ter quanto a emitir opinião acerca de algo ou alguém. Para tal, segundo Martinho, impunha-se como indispensável um exame atento e repetido, antes que a última palavra fosse pronunciada ou que o juízo final fosse proferido. Seriam evitadas assim atitudes e conclusões precipitadas baseadas apenas na aparência. Nesse sentido, Martinho reservou para a questão várias menções (FVH, 2, IV, VIII, IX, p. 158-159), dentre as quais destacamos três:

Es propio del prudente examinar sus decisiones y no lanzarse a lo falso con fácil credulidad. No definas acerca de lo dudoso, sino mantén em suspenso tu opinión. No afirme nada que no tengas probado, porque no todo lo verosímil, por ser tal, es verdadero; lo mismo que amenudo lo que parece increíble a primera vista, luego no resulta falso (FVH, 2, III, p. 158).²³

[...] dirige tu mirada hacia el futuro, y para atención tu ánimo em las cosas que pueden acontecer. No se te presente nada súbitamente, sino que a manera de entretenimento estudia los asuntos de antemano (FVH, 2, V, p. 158).²⁴

²³ *Prudentis proprium est examinare consilia et non cito facili credulitate ad falsa prolabi. De dubiis non definias sed suspensam tene sententiam. Nihil affirmes, quia non omne quod verisimile est statim et verum est, sicut et saepius quod primum incredibile videtur non continuo falsum est.*

²⁴ *[...] in futura prospectum intende et quae possunt contingere, animo tuo cuncta propone. Nihil tibi subitum sit sed totum ante prospicies.*

[...] examina y sopesa todo y funda la dignidad de las cosas, no en la opinión de **la mayoría**, sino en su naturaleza. Porque debes saber que hay cosas que parecen buenas y no lo son, y las hay, por el contrario, que no parecen buenas y lo son (FVH, 2, I, p. 158, grifo nosso).²⁵

Em meio à última citação destacada, Martinho enunciou um curioso parecer sobre o posicionamento da “*mayoría*”, retomado pelo autor linhas adiante. Conforme a sua avaliação, a opinião de muitos não poderia ser reconhecida como critério de verdade ou de qualidade. Assim, mais uma vez se expressou a respeito: “*No te impresione la autoridad del que habla, y no te fijas en quién sino en qué dice. Piensa en lo que agrada no a muchos, sino a quiénes*” (FVH, 2, XV, p. 159).²⁶

Apesar de não termos condições de afirmar que o fato de determinadas questões aparecerem repetidas vezes se vincula necessariamente à maior preocupação que despertam, neste caso em particular a possibilidade de que Martinho desejasse enfatizar o seu posicionamento sobre a “*mayoría*” parece razoável. De acordo com a tradição germânica, as assembléias representavam importantes instâncias para a discussão e solução de problemas. Após o assentamento e organização do reino suevo, como sabemos, estas assembléias não deixaram totalmente de existir, mas, adaptadas, passaram a ser identificadas como instâncias consultivas, ou seja, conselhos. A essência da sua razão de ser não fora de todo modificada, ou seja, as questões eram deliberadas com base na opinião dos seus membros.

Ao propor que o monarca não se detivesse na opinião da maioria ou de muitos, como elemento definidor da sua conduta, Martinho provavelmente investia na perda de prestígio dos referidos conselhos e, ao mesmo tempo, sugeria, como critério maior de decisão, a opinião do próprio monarca, desde que pautada em princípios de ordem moral. O respeito a estes princípios impunha-se, portanto, como o norteador fundamental de qualquer resolução, já que a partir de tal consideração o perfeito e o correto poderiam ser alcançados, independentemente da quantidade de pessoas opinando em sentido contrário. Assim, o escrito martiniano recomendava que “*la autoridad del que habla*”, eventualmente um grupo de nobres, membros do Conselho, passasse a se subordinar à decisão do monarca, a despeito do fato de que esta não representasse necessariamente muitos.

Tendo em vista que o processo de cristianização possuiu variadas nuances e que a redação de obras para o monarca se inseria em tal conjuntura, igualmente

²⁵ [...] *si omnia prius aestimes et perpenses et dignitatem rebus non ex opinione multorum sed ex earum natura constituas. Nam scire debes quia sunt quae non videantur bona esse et sunt, et sunt quae videantur et non sunt.*

²⁶ *Non te moveat dicentis auctoritas, nec quis, sed quid dicat intendito, nec quam multis sed qualibus placeas cogita.*

podemos considerar que a cristianização compreendeu a lenta substituição de valores e instituições germânicos, como as assembléias e os conselhos, por princípios morais sintonizados com o cristianismo. A tal substituição se seguiu uma etapa associada mais particularmente com as obras da trilogia martiniana e com o destaque dos valores eminentemente cristãos.

O cuidado com o efêmero, estivesse Miro envolvido com as questões próprias do homem ou no trato com as especificidades que se apresentavam ao governante, foi também enfatizado pelo bispo de Braga: “*No profeses admiración a las cosas transitorias que posees, ni estimes en mucho lo que es caduco, ni guardes como ajeno lo que tienes en tu poder, sino gástalo y úsalo en favor tuyo, como tuyo que es*” (FVH, 2, II, p. 158).²⁷ Ainda que “*las cosas transitorias*” possam ser identificadas como objetos, parece-nos mais adequado, tendo em conta que a obra em questão se destinava a um dirigente, compreender a expressão como uma referência ao poder. Este, segundo a mensagem, não deveria ser valorizado em si próprio, mas utilizado visando ao alcance do legitimamente desejado.

Martinho forneceu a Miro elementos que indicavam a responsabilidade do seu cargo e a importância do seu papel. A sua proposição alertava o monarca para que não se omitisse ou relegasse a outros as decisões que eram suas, bem como para que fizesse uso do poder, de acordo com os seus interesses. Evidentemente, aqui, mais uma vez, não se tratava de considerar os interesses de um rei qualquer, mas de um governante que se pretendia moldar em consonância com os princípios cristãos.

A prudência não poderia também estar associada à intransigência. As decisões, portanto, não deveriam necessariamente ser definitivas, mas sim passíveis de ajustes, caso as circunstâncias exigissem, conforme indica o trecho a seguir reproduzido:

[...] y según las exigencias de los tiempos y diversidad de asuntos lo requiera, acomódate a las circunstancias, **y más bien que mudarte procura adaptarte** en algunos momentos, al igual de la mano que es la misma cuando se abre en palma que cuando se cierre en puño (FVH, 2, II, p. 158, grifo nosso).²⁸

Mudanças radicais precisariam, contudo, ser evitadas, pois poderiam estar associadas ao leviano. Considerava-se que, se o exame atento dos fatos e situações já tivesse possibilitado a nítida compreensão do que se desejava alcançar, não

²⁷ *Quaecumque autem ex rebus transitoriis possides, non mireris nec magni aestimes quod caducum est nec apud te quae habes tamquam aliena servabis, sed pro te tamquam tua et dispenses et utaris.*

²⁸ [...] *ubique idem eris et prout rerum varietas exigit, ita te accomodes tempori nec te in aliquibus mutes sed potius aptes, sicut manus quae eadem est et cum in palmam extenditur et cum in pugnum adstringitur.*

haveria por que mudar. A mudança nesse caso indicaria que as opções anteriores estavam equivocadas, tendo sido resultado, portanto, de atitudes precipitadas. Ao prudente não cabia a precipitação. O bispo de Braga insistiu diretamente nessa idéia em mais duas alusões adiante, ao enfatizar a necessidade de se persistir nas escolhas realizadas, desde que, evidentemente, refletissem opções corretas. Vejamos: “*Ten entendido que en algunas cosas debes perseverar, por el mero hecho de haber comenzado; en otras cosas, ni empezar siquiera, cuando el perseverar sea nocivo*” (FVH, 2, VII, p. 158);²⁹ “*No te pongas al frente de una cosa más alta que tus posibilidades, donde sea terrible el mantenerte y desde donde al subir hayas de caer*” (FVH, 2, XVI, p. 159).³⁰

Os cuidados com as críticas, os elogios e o uso da palavra em geral também teriam que ser considerados pelo monarca prudente, que não deveria cometer excessos, como o recomendado: “*No sean tampoco frívolas tus palabras, sino que aconsejen, persuadan o amonesten, o consuelen o manden. Sé parco en alabanzas y mucho más en los vitupérios [...]*” (FVH, 2, X, p. 159).³¹

Nas suas atividades no governo, Miro, sem dúvida, esteve cercado de auxiliares que, no exercício das suas funções, cometeram inevitavelmente acertos e erros. Segundo a orientação martiniana, o monarca apenas de forma comedida deveria se manifestar a respeito. As suas palavras deveriam ser reservadas às situações mais adequadas, nas quais o monarca, como um sábio, aconselharia, orientaria, consolaria e mandaria. Martinho insistiu nessa proposição em outro trecho: “*Acelera lo lento, dá solución a lo dudoso, ablanda lo duro, allana lo difícil*” (FVH, 2, XIV, p. 159).³² Ao cumprir eficazmente essas etapas, Miro poderia dispor dos instrumentos a partir dos quais as atitudes dos seus subordinados seriam previsíveis. Dessa forma, não precisaria recriminar, visto que as circunstâncias não demandariam tal postura, nem teria que exagerar em elogios frente a procedimentos já esperados.

Outro aspecto acerca do tema precisa ainda ser observado na menção a seguir: “*Ambas cosas (elogios e críticas) dan lugar a sospecha, la una por lo que tiene de lisonja, la otra por su malignidad*” (FVH, 2, XI, p. 159).³³ Sendo o monarca não apenas o governante que se pretendia moldar, mas também o homem que deveria servir de exemplo para os demais habitantes do reino, as suas atitudes teriam que considerar a opinião dos que o cercavam. Logo, os seus atos não deveriam fomentar a crítica, ao contrário, precisavam suscitar depoimentos favoráveis ao seu perfil moral. Nesse sentido, atitudes que evitassem excessos

²⁹ *Scito in quibusdam perseverare te debere, quia coepisti: quaedam vero nec incipere in quibus perseverare sit noxium.*

³⁰ *Nec altiori te rei imponas in qua stanti tibi tremendum, descendenti cadendum sit.*

³¹ *Sermo quoque tuus non sit inanis, sed aut suadeat aut moneat aut consoletur aut praecipiat. Lauda parce, vitupera parcius.*

³² *Accelerat tarda, perplexa expedit, dura mollit, ardua exaequat.*

³³ *Nam similiter reprehensibilis est nimia laudatio quam immoderata culpatio; illa siquidem adulatione, ista malignitate suspecta est.*

poderiam garantir tanto uma conduta prudente quanto um juízo positivo sobre a sua pessoa. O equilíbrio ou, segundo as palavras de Martinho, a “*justa medida*”, foi recomendado, portanto, em mais de uma ocasião. Vejamos uma delas:

[observa la **justa medida**] Porque, si la prudencia excede sus límites, penetrarás en el terreno de la astucia y de la timidez, **serás tachado** de investigador de secretos y de escudriñador de toda clase de culpas, **serás tildado** de cobarde, receloso, atento, buscando siempre algo, siempre temiendo algo, siempre dudando sobre algo y **despertarás las más sutiles sospechas** cuando quieren penetrar tu pensamiento [...]
(FVH, 6, I, p. 162, grifo nosso).³⁴

Assim como os elogios e as críticas, também as promessas deveriam ser evitadas: “*Promete con reflexión y dá con más amplitud que prometiste*” (FVH, 2, XI, p. 159).³⁵ Ao seguir tal orientação, o monarca estaria se resguardando. Em outras palavras, se fosse prudente o bastante para prometer apenas o factível, bem como fazê-lo em raras ocasiões, não poderia ser acusado de não honrar a própria palavra, pois apenas em poucas situações, ao se deparar com circunstâncias que escapassem ao seu controle, estaria impossibilitado de realizar o prometido. De acordo com a recomendação martiniana, portanto, o monarca adequado seria lembrado pela sua bondade, eventualmente inesperada, e não aquele recordado por romper compromissos.

Pela prática da prudência, Miro estaria capacitado a se defrontar com as situações mais inusitadas, sem ser surpreendido. Nesse sentido, o texto lembra: “*Si deseas ser prudente dirige tu mirada hacia el futuro, y para atento tu ánimo en las cosas que pueden acontecer*” (FVH, 2, V, p. 159).³⁶ A partir do estudo das condições vividas no passado, bem como da análise do presente, as possibilidades para o futuro seriam apresentadas ao monarca.

Si tu ánimo es prudente, repártelo en tres tiempos: ordena el presente, prevé el futuro, recuerda el pasado. Porque quien no medita acerca del pasado, pierde la vida, y el que no reflexiona de antemano sobre el futuro, incautamente tropieza en todo (FVH, 2, XII, p. 159).³⁷

³⁴ *Nam prudentia si terminos suos excedat, callidus et pavendi acuminis eris, investigator latentium et scrutator qualiumcumque noxarum ostenderis. Notaberis minutus, suspiciosus, attentus, semper aliquid timens, semper aliquid quaerens, semper aliquid convincens, et qui subtilissimas suspiciones tuas ad deprehensionem alicuius impingas admissi.*

³⁵ *Cum consideratione promitte, plenius quam promiseris praesta.*

³⁶ *Si prudens esse cupis, in futura prospectum intende et quae possunt contingere, animo tuo cuncta propone.*

³⁷ *Si prudens es, animus tuus tribus temporibus dispensetur: praesentia ordina, futura praevide, praeterita recordare. Nam qui nihil de praeterito cogitat perdit vitam, qui nihil de futuro praemeditatur in omnia incautus incedit.*

O escritor insiste mais uma vez no tema, no parágrafo seguinte: “*Propón a los ojos de tu alma los bienes y males futuros, los unos para poder sostenerlos, los otros para poder refrenarlos*” (FVH, 2, XIII, p. 159).³⁸ Miro deveria observar não apenas a situação real na qual se inseria, mas antecipar, mediante uma ótica mais ampliada, o que ainda não se concretizara. A fragilidade militar do reino suevo, por exemplo, evidenciada no século anterior, não deveria ser desconsiderada no relacionamento com os visigodos, estabelecidos, em meados do século VI, na península hispânica. Logo, enfrentamentos, como os do passado, com os atuais vizinhos peninsulares deveriam ser evitados.

Todavia, como o controle pleno do futuro foge à capacidade humana, impunha-se a observação também da cautela. Nesse sentido, seguindo a mesma linha de reflexão, o vínculo estabelecido por Teodomiro com os francos e os bizantinos, aliados católicos que poderiam colaborar em um eventual enfrentamento dos visigodos, certamente foi interpretado como decisão digna de um governante prudente. Pensar sobre o futuro exigiria, portanto, um exercício de reflexão, pautado no passado e no presente.

A compreensão dos próprios limites, atitude esperada do prudente, evitaria os sonhos, ou desejo do inatingível, conseqüentemente reduziria as frustrações e os prejuízos decorrentes. Nem mesmo o sucesso deveria servir, lembrou Martinho, para alimentar a ambição desmesurada: “*quando en la vida te sopla favorable la fortuna, detente y párate como en un terreno resbaladizo, y en vez de dar libre salida a tus ímpetus reflexiona sobre adónde y hasta dónde has de llegar*” (FVH, 2, XVII, p. 159).³⁹

Assim, Martinho preveniu o monarca, por exemplo, de que o fato do seu pai ter usufruído um momento de particular prosperidade, já que estivera à frente da monarquia, constituída como uma instituição estável, governara um reino com fronteiras que se ampliavam e experimentara o aumento das suas bases junto às populações cristãs que se ampliaram, não deveria ser interpretado como indicação de que aquele quadro se perpetuaria indefinidamente. As condições do reino suevo durante o governo de Miro não eram as mesmas desfrutadas por Teodomiro e as dificuldades começavam a surgir. A longevidade do reino estaria, pois, associada à capacidade do monarca de reconhecer os limites do sucesso alcançado no passado e estabelecer metas exequíveis para o futuro.

Objetivando um melhor desempenho nas circunstâncias anteriormente identificadas, o monarca não deveria realizá-las de forma isolada ou solitária. Dessa maneira, deveria usufruir aconselhamentos adequados: *Busca en tu ayuda consejos saludables* (FVH, 2, XVI, p. 159).⁴⁰ Tais conselhos, conforme veremos

³⁸ *Propone autem animo et mala futura et bona, ut illa sustinere possis, ista moderare.*

³⁹ [...] *cum tibi adludit huius vitae prosperitas. Tunc te velut in lubrico retinebis ac sistes nec tibi dabis impetus liberos, sed circumspicies quo eundum sit vel quousque.*

⁴⁰ *Tunc consilia tibi salutaria advoca [...].*

adiante, foram reiteradamente identificados como os que procediam do âmbito clerical.

Concomitantemente à apresentação do modelo de monarca, ao ressaltar os “*estúdios de sabedoria*”, as palavras de Martinho nos remetem a uma das funções dos clérigos no reino: “[...] *de vez en cuando da descanso a tu alma y llena este mismo descanso con estudios de sabiduría y con buenos pensamientos [...]*” (FVH, 2, XIII, p. 159).⁴¹ Como já destacamos, o acesso à atividade intelectual, em meados do século VI, só se viabilizava pela intermediação dos eclesiásticos. Estes religiosos, particularmente na Galiza, puderam, com a fundação de Dume e outros mosteiros da mesma natureza, melhorar o seu perfil intelectual e eventualmente participar da formação educacional da nobreza. Logo, em obras dedicadas ao monarca, os conceitos de “*sabiduria*” e “*sabio*” encontram-se necessariamente associados aos eclesiásticos locais.

As citações anteriores revelam um importante traço dos religiosos em relação ao modelo de monarca formulado: o seu papel de conselheiros. Assim, a proposição martiniana sugere que, em situações adversas ou se as quatro obras dedicadas ao monarca não oferecessem subsídios para a solução dos eventuais problemas, as diretrizes para o trato com as dificuldades deveriam se pautar nas orientações proferidas pelos eclesiásticos, identificados com sábios.

Em linhas gerais, poderíamos, portanto, afirmar que, segundo a formulação presente na *Formula vitae honestae*, Miro recebeu orientações particularmente importantes quanto à necessidade de examinar com ponderação tudo o quanto lhe fosse apresentado. Assim, a definição de prudência, presente no modelo de monarca elaborado no reino suevo, indicava um comportamento vinculado a uma vivência de acordo com a razão e orientada na busca da verdade, e não da dúvida; da essência, e não da aparência; do duradouro, e não do efêmero; do equilíbrio, e não dos excessos.

3.4.3. A MAGNANIMIDADE

Ainda que as proposições martinianas possibilitassem a indicação do aconselhamento tanto para o homem comum quanto para o homem público, observamos, no enfoque da magnanimidade, uma disposição que enfatizou as atitudes do último. Tal encaminhamento se vincula a alguns dos aspectos preferencialmente eleitos pelo autor, como a coragem e a clemência. Dessa forma, foram destacadas características mais valorizadas em circunstâncias próprias da guerra e das decisões políticas experimentadas pelo governante. Vejamos alguns exemplos dessas alusões: “*Serás magnánimo, si no buscas temerario los peligros [...]*” (FVH, 3, IV, p. 160);⁴² “*Libre, intrépido, [...] has de vivir, si en tu alma se*

⁴¹ “[...] *sed interdum animo tuo requiem dato, sed requies ipsa plena sit sapientiae studiis et cogitationibus bonis [...]*”.

⁴² *Eris magnanimis, si pericula nec appetas ut temerarius.*

aposeña la magnanimidad” (FVH, 3, I, p. 160);⁴³ “*De los enemigos dirás: no me perjudicó, si no tuvo intención de perjudicarme [...]*” (FVH, II, p. 160).⁴⁴

Lembrando a atenção conferida por Martinho aos valores guerreiros entre os germanos, parece-nos previsível que, embora ele tenha sublinhado a importância da bravura, a sua contundência esteja mais marcada ao tecer comentários sobre os limites da coragem. Sendo a atividade bélica especialmente prezada entre os germanos, certamente não lhe pareceu necessário exagerar nas recomendações que poderiam ser interpretadas como estímulo à agressividade e à violência. Mais conveniente, portanto, seria formular uma argumentação que favorecesse o controle dos ímpetus guerreiros do monarca. Vejamos uma das três menções feitas a respeito:⁴⁵ “*Pero aunque el agresor sea audaz, no podrá, sin embargo, soportar muchas cosas que pueden más que él [...] La medida, pues de la magnanimidad será no ser ni demasiado tímido ni audaz*” (FVH, 7, II, p. 163).⁴⁶

É possível que no trato do tema Martinho tenha considerado a iminência de uma intervenção visigoda no reino. Os antigos adversários já tinham superado grande parte das dificuldades enfrentadas na primeira metade do século VI, e Leovigildo, rei desde 568, governando com vigor, já havia demonstrado a sua perspectiva expansionista, ao que se associava o interesse pelo noroeste peninsular. Assim, de acordo com as orientações apresentadas, Miro não deveria se conduzir pelo impulso guerreiro, mas também não poderia esperar passivamente pelas ações do rei visigodo. Manter vínculo, como há pouco destacado, com francos e bizantinos, por exemplo, condizia também com o perfil do monarca magnânimo. Alertava-se, portanto, Miro, mais uma vez, sobre a necessidade de atitudes baseadas na reflexão e no equilíbrio.

Se na relação com os inimigos externos Miro deveria ser cauteloso, sem contudo demonstrar covardia, e corajoso, sem que isso significasse excessiva audácia, não menos sensato deveria ser no trato com a insatisfação eventualmente demonstrada no interior do próprio reino. Embora as crises no seio da nobreza sueva, de um modo geral, não tenham sido freqüentes, durante o governo de Miro, o anúncio de tensões parece ter sido registrado. Como sabemos, após a morte do monarca, o seu filho Eborico não conseguiu se manter à frente dos suevos, tendo sido imediatamente deposto. A usurpação do poder certamente cristalizava uma tendência anteriormente anunciada. A julgar pelas palavras de Martinho, podemos inferir que o entorno do poder exigia de Miro autocontrole e cuidados especiais: “*Si la magnanimidad sale fuera de sus límites, vuelve el hombre amenazador, inflado, turbulento e inquieto, y con descuido del decoro, proclive a toda clase de*

⁴³ [...] *si insit animo tuo, cum magna fiducia vives liber, intrepidus [...]*.

⁴⁴ *De inimico dices: “Non nocuit mihi sed animum nocendi habuit [...]*”.

⁴⁵ A mesma idéia aparece ainda em FVH, 3, 7, p.160 e 163.

⁴⁶ *Sed quamvis audax sit impugnator, tamen multa extra se valentia ferre non poterit [...] Mensura ergo magnanimitatis est nec timidum esse hominem nec audacem.*

engreimientos en palabras y en hechos” (FVH, 7, I, p. 163).⁴⁷

Os indícios que apontam para insatisfações no interior da nobreza estão presentes em outras passagens, embora, de acordo com a lógica adotada por Martinho, não devessem preocupar em demasia. Na verdade, no que tange a tal tema, o que mais parecia inquietar o autor era a possibilidade de que Miro superestimasse as críticas e os ataques, identificando-os inclusive onde não existiam. Vejamos: “*Si eres magnánimo, jamás pensarás que se hacen afrentas. De los enemigos dirás: No me perjudicó, si no tuvo intención de perjudicarme [...]*” (FVH, 3, II, p. 159).⁴⁸ Ainda com o objetivo de minimizar o impacto das reações de Miro, a argumentação martiniana sublinhou a importância do perdão: “[...] *y cuando lo veas bajo tu poder, estima como venganza el haber podido vengarte. Ten entendido que el perdonar es un honroso y excelente modo de vengarte*” (FVH, 3, II, III, p. 159).⁴⁹

O bispo bracarense lembra também ao monarca que a instabilidade no temperamento deveria ser evitada: “*Es un bien propio del magnánimo no vacilar, mantenerse siempre el mismo y esperar sereno el fin de la vida*” (FVH, 3, I, p. 159).⁵⁰ O seu comportamento não poderia estimular a insegurança dos que o cercavam, mas sim a confiança. Como governante, as suas decisões e atitudes teriam que, mesmo diante das mais difíceis situações, sugerir simultaneamente tranqüilidade, controle e firmeza. A propósito devemos recordar que, nas considerações concernentes à prudência, Martinho já havia apontado para a necessidade de que o monarca não se inclinasse às mudanças.

Ao monarca se advertia ainda, conforme lembra a próxima citação, que a busca da magnanimidade implicaria, também, em serenidade: “[...] *quien en todo momento com el ceño arrugado y falta de razón, exceda aun lo más sosegado, hiere a unos y ahuyenta a otros*” (FVH, 7, I, p. 163).⁵¹

Em síntese, poderíamos afirmar que, segundo a formulação presente na *Formula vitae honestae*, o monarca magnânimo deveria, particularmente, prezar a coragem, sem que isso, todavia, resultasse em excessiva audácia; optar pelo perdão ao invés da vingança; e observar a serenidade. Assim, a definição de magnanimidade, presente no modelo de monarca elaborado no reino suevo, recomendava uma conduta honrosa, condescendente e serena.

⁴⁷ *Magnanimitas autem si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, et in quascumque excellentias dictorum atque factorum neglecta honestate festinum [...].*

⁴⁸ *Si magnanimis fueris, numquam iudicabis tibi contumeliam fieri. De inimico dices: “Non nocuit mihi sed animum nocendi habuit” [...].*

⁴⁹ [...] *et cum illum in potestate tua videris, vindictam putabis vindicare potuisse: scito enim honestum et magnum vindictae esse genus ignoscere.*

⁵⁰ *Magnum humani animi bonum est non tremere, sed constare sibi et finem huius vitae intrepidus expectare.*

⁵¹ [...] *qui momentis omnibus supercilia subrigens ut bestiarius, etiam quieta excitat: alium ferit, alium figit.*

3.4.4. A CONTINÊNCIA

A moderação, destacada em várias oportunidades, recebeu, no trato da virtude da continência, atenção redobrada. Tal aspecto foi o fio condutor da exposição dedicada ao monarca continente, conforme podemos observar ao longo deste item e particularmente nos exemplos a seguir reproduzidos: “*Cuida principalmente de que no te resulte asquerosa la pobreza, ni sórdida la economía, ni descuidada la sencillez, ni lánguida la mansedumbre [...]*” (FVH, 4, V, p. 160);⁵² “*No seas audaz ni arrogante [...]*” (FVH, 4, XII, p. 161);⁵³ “*Observarás la continencia en esta línea media, en no aparecer pródigo y lujurioso por tu entrega a los placeres, ni sordido y sin reputación a causa de tu mezquina tacañería*” (FVH, 8, I, p. 163).⁵⁴

Como já mencionamos, considerando-se a concepção predominante no período, que tendia a não separar as esferas privada e pública, os conselhos emitidos podem ser simultaneamente identificados com os dois domínios. Há que ressaltar, contudo, que no trato da continência os comentários reservados à vida pessoal de Miro chamam mais atenção. Assim, desejamos inicialmente destacar algumas orientações, ausentes no enfoque das demais virtudes, concernentes a aspectos da privacidade do monarca. Nesse sentido, observamos que as atenções para os prazeres do corpo indicavam o comedimento como regra: “*Si amas la continencia corta todo lo superfluo y encadena fuertemente tus deseos. Medita contigo cuánto es lo que la naturaleza exige y cuánto pide la pasión*” (FVH, 4, I, p. 160).⁵⁵ Os excessos foram contundentemente condenados, em várias oportunidades: “*Pon freno y límite a tu concupiscencia y rechaza todos los halagos que arrastan contigo placer oculto*” (FVH, 4, II, p. 160);⁵⁶ “*Come sin llegar a indigestión, bebe sin embriagarte*” (FVH, 4, II, p. 160);⁵⁷ “*[...] siéntate a comer no para el placer, sino para alimentarte. Sea el hambre el estímulo de tu paladar y no los sabores exquisitos*” (FVH, 4, III, p. 160);⁵⁸ “*Satisfaz con poco tus deseos, porque únicamente debes procurar el que cesen*” (FVH, 4, IV, p. 160).⁵⁹

Uma acentuada preocupação com aspectos como o controle do quanto beber ou comer ratifica a certeza de que entre Miro e Martinho existia um

⁵² *Hoc magis observa, ne paupertas tibi immunda sit nec parsimonia sordida nec simplicitas neglecta nec lenitas languida [...].*

⁵³ *Non eris audax, non adrogans.*

⁵⁴ *Hac ergo mediocritatis linea continentiam observabis, ut nec voluptati deditus, prodigus aut luxuriosus appareas, nec avara tenacitate sordidus aut obscurus existas.*

⁵⁵ *Continentiam vero si diligis, circumcide superflua et in artum desideria tua constringe. Considera tecum quantum natura poscat, non quantum cupiditas expetat.*

⁵⁶ *Impone concupiscentiae frenum omniaque blandimenta quae occulta voluptate animum trahunt reice.*

⁵⁷ *Ede citra cruditatem, bibe citra ebrietatem.*

⁵⁸ [...] *nec ad voluptatem sed ad cibum accede. Palatum tuum fames excitent, non sapor.*

⁵⁹ *Desideria tua parvo redime, quia hoc tantum curare debes, ut desinant.*

vínculo menos formal do que entre um monarca e uma autoridade episcopal. Não pretendemos afirmar que Martinho conhecia o perfil glutão ou bebedor do monarca, não é esse o caso. Contudo, a inclusão de cinco alusões diretas ao tema requer uma justificativa mais convincente que o simples zelo com a temática. O suposto despropósito, ao contrário, parece se associar à amizade compartilhada por Miro e o seu interlocutor, no âmbito da qual tais conselhos parecem menos surpreendentes.

Ainda propondo orientações reservadas às manifestações particularmente relacionadas ao corpo do monarca, indicou-se mais um aspecto da conduta adequada: “*Si eres continente, cuida de que los movimientos de tu alma y de tu cuerpo no sean indecorosos*” (FVH, 4, XV, p. 161).⁶⁰ Nem mesmo o riso, o andar, ou a altura da voz escaparam ao controle atento, evidenciado nas palavras que se seguem: “[...] *la risa es reprehensible, si tiene acento pueril o corte femenino*” (FVH, 4, VIII, p. 160);⁶¹ “*No lleguen tus gracias a la mordacidad, tus chistes a la vileza, tu risa a la carcajada, tu voz al griterío, tu andar al atropello*” (FVH, 4, IX, p. 160).⁶²

Embora as recomendações sobre as mencionadas particularidades sejam, a princípio, intrigantes, não há em tal encaminhamento uma conotação totalmente imprevisível. Além da possível amizade entre o rei suevo e Martinho, já destacada, dois outros elementos devem ser ressaltados. Por um lado, a formulação de um modelo de monarca ideal não poderia prescindir de uma abordagem que enfocasse o homem como um todo. Por outro, a ingerência na intimidade régia, ao potencialmente favorecer a ampliação do controle eclesiástico sobre os monarcas, não poderia ser desprezada.

Na busca e permanência de uma vida consoante com a continência, entre outros conselhos, alertou-se o monarca sobre a necessidade de que todos aqueles com quem se relacionava deveriam ser respeitosamente tratados, a despeito da sua posição social: “*todos deben ser para ti iguales, no desprecies enorgullecido a los inferiores. Viviendo con rectitud, no tengas miedo a los superiores. No te muestres ni descuidado ni exigente en la devolución de las atenciones. Sé amable con todos*” (FHV, 4, XV, XVI, p. 161).⁶³ A fusão das populações, local e sueva, iniciada ainda no século V, manteve o perfil hierarquizado da sociedade organizada no interior do reino. Ao mencionar os “*inferiores*”, Martinho pode ter-se reportado tanto às esferas menos próximas ao núcleo do poder que compunham a elite, na qual a nobreza ocupava lugar destacado, quanto à maioria da população, identificada com os segmentos menos privilegiados. Aqui nos parece, entretanto,

⁶⁰ *Si continens es, et animi tui et corporis motus observa, ne indecori sint [...].*

⁶¹ *Nam reprehensibilis risus est, si immodicus, si pueriliter effusus, si muliebriter fractus.*

⁶² *Sales tui sine dente sint, ioci sine vilitate, risus sine cachinno, vox sine clamore, incessus sine tumultu.*

⁶³ *Omnes tibi pares facies: si inferiores superbiendo non contemnas, superiores recte vivendo non timeas. In reddenda officiositate neque neglegus neque exactor appareas. Cunctis esto benignus, [...] omnibus aequus.*

que a preocupação visava aos dois conjuntos, ou seja, Martinho pretendia fornecer orientações gerais para o trato com os habitantes da Galiza, já que a integração política e religiosa do reino poderia ser beneficiada, de modo mais proveitoso, se as virtudes do governante pudessem ser estimadas por todos. Ainda que o contato direto do rei com a maioria da população certamente não ocorresse, a imagem de um monarca generoso, que tratasse a todos com respeito, em tese, só resultaria em vantagens.

Ao mencionar o “*miedo a los superiores*” é provável que, mais uma vez, o foco martiniano estivesse em membros da nobreza, cuja influência sobre Miro, de maneira direta ou por meio do Conselho, ainda se fizesse presente. Nesse sentido, buscando minimizar os desdobramentos de tal ascendência, o bispo bracarense advertiu o monarca sobre o fato de que uma conduta em conformidade com as orientações fornecidas, ou seja, uma vida “*con rectitud*”, deveria ser concebida também como possibilidade de neutralizar as intervenções da nobreza.

O zelo no trato com as populações do reino mantém-se: “*El sabio no perturbará las costumbres públicas, ni atraerá sobre sí las miradas del pueblo con novedades de vida*” (FVH, 4, XIX, p. 161).⁶⁴ Ao sugerir que o monarca evitasse mudanças, Martinho buscava não apenas inibir as eventuais manifestações de descontentamento provenientes das populações locais, mas também permitir aos eclesiásticos a ampliação da sua influência. A estes caberia orientar ao monarca sobre as inovações e ritmos a serem implementados. Em relação ao projeto de cristianização, por exemplo, reconhecia-se no ambiente episcopal que, diante de populações refratárias, não convinha a imposição da fé pela força. A cristianização deveria ocorrer via um trabalho sistemático de convencimento que pressupunha melhor preparação dos clérigos, atenção à temática em concílios e divulgação de críticas às práticas pagãs ou priscilianistas.

A formação intelectual de Miro, ainda que nos seus fundamentos já estivesse concluída, continuava a demandar atenção. Referimo-nos não apenas ao conjunto de obras que lhe foi apresentado, mas também ao cuidado com recomendações específicas acerca da necessidade de que continuasse a buscar o conhecimento: “*Ambicioso y dócil para el saber, imparte sin arrogância, a quien te los pide, tus conocimientos; pide que se te comunique lo que desconoces sin ocultar tu ignorância*” (FVH, 4, XIX, p. 161).⁶⁵ Considerando-se que Miro recebera uma educação pautada em valores cristãos, se, por um lado, Martinho procurava garantir a permanente influência eclesiástica na sua formação, por outro, sugeria ao monarca que atuasse como agente propagador da cristianização, ao indicar-lhe que estivesse sempre à disposição para esclarecer as dúvidas daqueles que

⁶⁴ *Non conturbabit sapiens mores publicos, nec populum in se vitae novitate convertet.* O trecho destacado não consta na edição das obras de Martinho realizada por Barlow. Utilizei-me aqui da edição preparada por Caetano Brandão (1803).

⁶⁵ [...] *sapientiae cupidus et docilis. Quae nosti sine adrogantia postulanti imperties. Quae nescis sine occultatione ignorantiae tibi postula impertiri.*

o cercavam: “*Responde sin dificultad al que pregunta [...]*”(FVH, 4, XIV, p. 161).⁶⁶

Uma nova alusão ao cristianismo, agora explícita, pode ser observada em relação à orientação de que o monarca pudesse se ajustar aos moldes cristãos: “[...] *como ajustándote al divino modelo, apresúrate, en cuando te sea posible, a pasar del cuerpo al espíritu*” (FVH, 4, IV, p. 160).⁶⁷ Assim, se reconhecemos de antemão que o rei, ao se conduzir de acordo com as diretrizes presentes nas obras para ele escritas, assumiria um perfil exemplar a ser seguido pelos demais habitantes do reino, verificamos também que o mesmo monarca deveria se inspirar no mais perfeito modelo, o “*divino*”.

Tal perspectiva nos conduz à constatação de que os eclesiásticos se autodesignavam, na verdade, como a única fonte de orientação apresentada ao monarca para um comportamento adequado. Em outras palavras, por um lado, observamos que as obras dedicadas ao governante foram escritas como resultado de inquietações e interesses comuns ao episcopado local; por outro, percebemos que estes mesmos religiosos são os responsáveis pela interpretação dos textos bíblicos e, portanto, representam teoricamente a possibilidade mais eficaz de fornecimento de indicações sobre o “*divino modelo*”. Ou seja, um comportamento que pretendesse se espelhar em Deus teria que se pautar em informações conseguidas com os religiosos.

Assim como na virtude da prudência, as observações realizadas a respeito da virtude da continência procuraram ressaltar o papel reservado aos conselhos dos eclesiásticos para o monarca. Reconhecendo, como já ressaltado, que os clérigos estiveram presentes na corte, desenvolvendo um trabalho de cristianização e de formação intelectual junto aos seus membros, bem como pela influência que exerceram em questões de ordem política no reino, é certo que “*las amonestaciones*” presentes na citação a seguir se tratam de mais uma referência aos próprios religiosos:

[...] conservando la serenidad, recibe de buen grado las amonestaciones y con paciencia las reprensiones. Si con razón alguien te reprende, ten entendido que fue por tu provecho, si inmerecidamente, sábeta que fue su intención el favorecerte. No has de temer las palabras amargas, sino las amables (FVH, 4, XII, p. 161).⁶⁸

Em contrapartida, Martinho procurou salientar o cuidado que o monarca

⁶⁶ *Requirenti facile responde [...]*.

⁶⁷ *Atque ita quasi ad exemplar divinum compositus a corpore ad spiritum quantum potes abducere.*

⁶⁸ [...] *gravitate servata. Admoneberis libenter, reprehenderis patienter. Si merito te obiurgavit aliquis, scito quia profuit, si immerito, scito quia prodesset voluit. Non acerba, sed blanda verba timebis.*

continente deveria ter em relação aos falsos elogios, provenientes certamente dos laicos: “*Si eres continente, evita las adulaciones: debe resultarte desagradable el que te adulen los torpes*” (FVH, 4, X, p. 161);⁶⁹ “*La empresa más difícil de la continencia consiste en rechazar las lisonjas de la adulación, cuyas frases enervan de placer el alma. No te granjees la amistad de nadie por medio de la lisonja, ni para merecer la tuya abras la puerta por ella*” (FVH, 4, XI, p. 161).⁷⁰ A formulação martiniana advertia assim para o fato de que, embora os eclesiásticos eventualmente pudessem criticar com rigor as atitudes de Miro, a sua aspereza objetivava apenas fornecer subsídios ao sucesso do governante. Ao contrário, aqueles apenas dispostos a fazerem elogios pretendiam unicamente agradar o monarca e não contribuíam para a sua missão.

A preocupação demonstrada pelo papel do monarca, como exemplo de conduta para as populações do reino, continuou a exigir atenção, ainda que outras menções ao “*divino modelo*” estivessem ausentes nos comentários dedicados à continência. Tal certeza pode ser aferida, sobretudo, nas repercussões desagradáveis que as atitudes do monarca poderiam suscitar, como o efeito negativo do ponto de vista moral, entre os que o cercavam: “*Ten cuidado en los convites o en cualquier reunión para no aparecer como condenado a aquellos a quienes no imitas*” (FVH, 4, II, p. 160).⁷¹ O monarca continente, cabe ressaltar, deveria se comportar de forma exemplar, mesmo quando não estivesse em evidência a opinião de outros a seu respeito. Vejamos: “[...] *no dejes de echar cuenta de ellos [movimentos do corpo e da alma] por ser ocultos, pues no importa nada el que nadie los vea, si eres tú mismo el que los ve*” (FVH, 4, XV, p. 161).⁷²

Segundo esse raciocínio, o juízo daqueles que o cercavam, embora devesse ser considerado, não poderia ser o seu único estímulo, sob o risco de que o monarca apenas agisse adequadamente com o objetivo de agradar a todos. A conduta de Miro deveria, pois, pautar-se na prudência, na magnanimidade, na continência, na justiça e na humildade e não na busca absoluta da satisfação daqueles à sua volta. Temeroso de tal atitude, a argumentação a respeito, sublinhada a seguir, criticou a vanglória. Assim, as qualidades do monarca deveriam existir e serem percebidas pelas demais pessoas, sem, todavia, que para tal o próprio rei precisasse destacá-las, aumentá-las ou chamar atenção sobre si mesmo. Vejamos algumas palavras sobre esta questão: “*No te arroques aquello que no serás ni aun lo que eres, ni*

⁶⁹ *Si continens es, adulationes evita sitque tibi tam triste laudari a turpibus quam si lauderis ob turpia.*

⁷⁰ *Difficillimum continentiae opus est adsentationes adulantium repellere, quorum sermones animam quadam voluptate resolvunt. Nullius per adsentationem amicitiam merearis nec hunc promerendi ad te aditum aliis pandas.*

⁷¹ *Observa ne in convivio vel in qualibet vitae communitate quos non imitaberis damnare videaris.*

⁷² [...] *nec ideo illos contemnas, quia latent. Nam nihil differt, si nemo videat, cum ipse illos videas.*

quieras aparentar más de lo que eres” (FVH, 4, V, p. 160);⁷³ “[...] *ni sembrador de buena fama, si de ti se trata, ni envidioso de la ajena*” (FVH, 4, XVI, p. 161).⁷⁴

Em relação à continência, cabe ainda realçar que ao monarca idealizado recomendou-se a concessão generosa do perdão, praticamente nos mesmos termos em que fora indicado na abordagem da magnanimidade: “[...] *fácilmente concede el perdón al error*” (FVH, 4, XIII, p. 161).⁷⁵ Insistia-se, portanto, na idéia de que Miro deveria, como juiz, conduzir-se generosamente.

Em suma, de acordo com a formulação presente na *Formula vitae honestae*, ao monarca continente, impunha-se, sobretudo, considerar, como princípio básico à sua ação, o reconhecimento de que o equilíbrio teria de ser buscado. Apenas a partir da compreensão de que os extremos deveriam ser evitados, a auto-estima, a paciência, a amabilidade, o perdão e a justiça, entre outros aspectos, poderiam ser valorizados adequadamente. Assim, a definição de continência presente no modelo de monarca elaborado no reino suevo sugeria, sobretudo, uma conduta moderada e serena.

3.4.5. A JUSTIÇA

Martinho inaugurou as considerações a respeito da justiça com uma indagação: “*¿Qué es la justicia sino un tácito concierto de la naturaleza descubierta para ayuda de muchos?*” (FVH, 5, I, p. 162).⁷⁶ A idéia de justiça na obra martiniana se fundamenta, como nenhuma outra das virtudes até então abordadas, em referenciais cristãos. Além das menções explícitas a Deus, do que trataremos adiante, o conceito adotado está inteiramente consoante com o sentido que a Idade Média concedeu à justiça. Como destaca Ernest Cassirer (1992, p. 117), os medievais jamais conceberam uma justiça impessoal e abstrata, nem puramente convencional. Nas palavras desse autor: “*o legislador tenía que estar por encima de toda la fuerza humana. La voluntad que manifiesta en la justicia es una voluntad sobrehumana*” (CASSIRER, 1992, p. 117). Apesar de Martinho ter associado a justiça a “*un tacito concierto de la natureza*”, toda a essência da sua conceituação remonta ao divino, origem de tudo, inclusive, evidentemente, da própria natureza. Vejamos a resposta que formulou à pergunta anteriormente citada: “*Justicia no es constitución nuestra sino ley divina, vínculo de la sociedad humana [...]*” (FVH, 5, I, p. 162).⁷⁷

Embora a argumentação tenha se conduzido, como veremos adiante, no

⁷³ *Non tibi affingas quod non eris, nec quod es maius quam es videri velis.*

⁷⁴ [...] *famae bonae neque tuae seminator neque alienae invidus [...]*.

⁷⁵ *Et errori facile veniam dato.*

⁷⁶ *Quid est autem iustitia nisi naturae tacita conventio in adiutorium multorum inventa?*

⁷⁷ *Et quid est iustitia nisi nostra constitutio, sed divina lex, et vinculum societatis humanae?*

sentido de alertar Miro para a sua responsabilidade diante da prática da justiça, a atenção martiniana privilegiou inicialmente o fornecimento de esclarecimentos quanto aos limites da participação do governante em tal processo. Ou seja, o autor objetivou demonstrar ao monarca a fronteira, previamente definida no plano divino, da sua faculdade de julgar: “[...] *te conviene quanto ella [justiça] dictare*” (FVH, 5, I, p. 162).⁷⁸ Dessa forma, comportar-se em consonância com a justiça implicava necessariamente seguir determinados passos que corresponderiam ao agrado de Deus: “*Todos aquellos, por consiguiente, que deseáis praticarla [justiça], ante todo temed a Dios y amadlo, para que seáis amados por Dios*” (FVH, 5, II, p. 162).⁷⁹

De acordo com a lógica observada por Martinho, particularmente presente na citação anterior, o exercício da justiça vinculava-se diretamente a Deus. Assim, podemos afirmar, seguindo o pensamento do bispo de Braga, que mesmo os “não cristãos” estariam regulados pela Sua justiça: “[...] *en el supuesto de que Dios sea invocado en el juramento como **El tambien es testigo para el que no lo invoca**, no traspases la verdad, no sea que traspases también la ley de la justicia*” (FVH, 5, IV, p. 162, grifo nosso).⁸⁰

Considerando-se que o exercício da justiça não raramente requer uma autoridade capaz de julgar e punir, tal virtude assumia, no caso de um monarca cristão, uma conotação que na prática a diferenciava da manifestação da mesma virtude entre outros cristãos. Ser justo, no caso de Miro, representava, conforme já lhe fora alertado na abordagem da virtude da continência, entre outras atitudes, a adoção de um tratamento semelhante para todos os que habitavam o reino: “*Serás amable a Dios si lo imitas en querer favorecer a todos y no perjudicar a ninguno*” (FVH, 5, II, p. 162).⁸¹ Mas ao monarca justo cabia algo mais, não lhe bastava apenas, como à maioria da população, não prejudicar outras pessoas. A ele se impunha igualmente uma conduta que coibisse a ação dos que perturbavam os demais. A esse respeito afirmou Martinho:

Para ser justo no sólo no harás daño, sino que estorbarás que lo hagan; porque el no hacer daño no es justicia, sino desinterés por lo ajeno. Empieza, pues por no robar, por subir a mayores cosas y por restituir lo quitado a los otros. **Castiga y frena a los ladrones** mismos para que no les teman los otros (FVH, 5, III, p. 162, grifo nosso).⁸²

⁷⁸ *Expedit quicquid illa dictaverit.*

⁷⁹ *Quisquis ergo hanc sectari desideras, time prius deum et ama deum, ut ameris a deo.*

⁸⁰ *Nam etsi iureiurando deus non invocetur – etiam non invocanti testis est – tamen non transies veritatem, ne iustitiae transeas legem.*

⁸¹ *Amabis enim deum, si illum in hoc imitaberis, ut velis omnibus prodesse [...].*

⁸² *Iustus enim ut sis, non solum non noceris, sed etiam nocentes prohibebis. Nam nihil nocere non est iustitia, sed abstinentia alieni est. Ab his ergo incipe, ut non auferas. Et ad maiora provehere, ut etiam ab aliis ablata restituas; raptoresque ipsos ne aliis timendi sint, castiga et cohibe.*

Ainda que a mentira não fosse recomendada, a omissão, em algumas situações, deveria ser um recurso utilizado: “[...] y si acontece que has de salvar la lealtad por medio de la mentira, no mientas, sino más bien excúsate; porque tratándose de una causa honesta, el justo no descubre los secretos [...]” (FVH, 5, V, p. 162).⁸³ Caberia assim ao monarca justo discernir acerca do que mais valeria prezar. Se Martinho insistiu em alguns pontos, dada a importância que lhes atribuiu ou eventualmente por considerar que Miro deveria se deter em determinados argumentos, parece reconhecer que, em relação à fidelidade, não haveria por que ser redundante. É possível, pois, que a tradição germânica, no âmbito da qual, como sabemos, a lealdade ocupava lugar de destaque, tenha sido considerada pelo autor como suficientemente valorizada pelo monarca.

A preocupação com a moderação na aplicação da justiça também não foi esquecida. Desse modo, como nas demais virtudes abordadas, Martinho demonstrou interesse em lembrar a Miro como era indispensável uma conduta equilibrada:

[...] la justicia ha de ajustarse a la norma de que el respeto a su disciplina no se envilezca menospreciado por el excesivo descuido común, ni de que a causa de su atroz severidad habitual pierda la gracia de la amabilidad humana (FVH, 9, II, p. 163).⁸⁴

A Miro, mais do que um aconselhamento sobre como se conduzir, atribuíase uma tarefa: garantir a aplicação e a manutenção da justiça no reino. Sendo a justiça “*lei divina*”, o monarca suevo, na verdade, recebia orientações para que se tornasse um instrumento da vontade de Deus. Nas considerações sobre a justiça foram destacados, portanto, três aspectos que, inter-relacionados, fundamentaram o perfil do monarca justo: a natureza divina da referida virtude, o seu igual *status* de verdade para todos os homens e a função do monarca como agente da vontade de Deus. Tendo como pressuposto esse conjunto, indicava-se ao governante “justo”, ao qual a prática do cristianismo se apresentava como uma condição, a possibilidade de dispor de mais um mecanismo de reforço das suas ações junto a todos os habitantes do reino.

No caso do reino suevo, sabemos que a religiosidade das populações visadas pelo processo de cristianização abarcava, sobretudo entre os habitantes do meio rural, práticas priscilianistas e pagãs. Assim, ao sublinhar a validade da justiça cristã mesmo para os que não compartilhavam da fé católica, Martinho conferia a Miro um instrumento de ação junto a todos os habitantes do reino,

⁸³ [...] et si contigerit fidelitatem mendacio redimi, non mentieris, sed potius excusabis, quia ubi honesta causa est iustus secreta non prodet.

⁸⁴ Ita ergo amabilis iustitiae regula tenenda est, ut reverentia disciplinae eius neque nimia negligentiae communitate despecta vilescat neque severiori atrocitate durata gratiam humanae amabilitatis amittat.

indiscriminadamente. Em outras palavras, oferecia-se ao monarca suevo, desde que estivesse pautado no conjunto de orientações presentes nas obras a ele dirigidas, um importante instrumento ideológico de reforço à legitimação da sua autoridade.

Portanto, um comportamento em conformidade com a justiça, de acordo com o monarca idealizado nas obras dedicadas a Miro, conferia ao governante o respaldo divino e conseqüentemente o reconhecimento de todos e os benefícios da tranqüilidade. Em mais de uma circunstância, tais vantagens foram claramente destacadas: “[Sendo justo] *Entonces todos te llamarán varón justo, te seguirán, venerarán y amarán*” (FVH, 5, II, p. 162).⁸⁵

Si procuras, por tanto, consagrarte a la práctica de estas cosas, [menção à justiça] alegre y sereno esperarás el final de tu carrera, contemplarás con alegría las tristezas de este mundo, tranquilo las turbulencias, seguro las postrimería (FVH, 5, VI, p. 162).⁸⁶

A preocupação com a opinião que, de uma maneira geral, os habitantes do reino pudessem formular a respeito de Miro esteve presente também no enfoque da justiça. Este aspecto nos remete a uma questão que, embora tivesse permeado a abordagem de todas as virtudes, apenas implicitamente havia sido apresentada ao rei suevo: se uma conduta justa garantia a legitimação aos olhos de Deus e das populações locais, quais as conseqüências previsíveis para o governo de Miro caso fossem ignoradas, não apenas as considerações sobre a justiça, mas também todas as orientações que lhe estavam sendo oferecidas? Embora Martinho não tenha transformado tal problemática em uma argumentação clara e objetiva, toda a sua construção estivera pautada na certeza de que Miro faria a si próprio essa indagação.

A despeito do tom geral do aconselhamento ter privilegiado questões morais, o seu autor, como bispo e representante do episcopado local, evidentemente não prescindiu dos seus referenciais religiosos. Se ao longo da abordagem das virtudes da prudência, da magnanimidade e da continência, tais concepções foram disfarçadas com um verniz de cunho filosófico-moral, aos poucos, já a partir da redação da continência, a alusão explícita ao Deus cristão, como vimos, passou a ser feita. Paulatinamente, tais referências ganharam destaque, culminando com a exposição reservada à trilogia martiniana. A sua primeira manifestação mais enfática, entretanto, está registrada ainda nas reflexões sobre a virtude da justiça, com quatro referências diretas a Deus (FVH, 5, I e II, p. 162). Vejamos uma delas:

⁸⁵ [...] *ut velis omnibus prodesse, nulli nocere et tunc te iustum virum appellabunt omnes sequentur, venerabuntur et diligent.*

⁸⁶ *Haec ergo si studere curaveris, laetus et intrepidus cursus tui finem expectans prospicies tristitia huius mundi hilaris, tumultuosa quietus, extrema securus.*

“*Serás amable a Dios si lo imitas [...]*” (FVH, 5, II, p. 162).⁸⁷

Observamos ainda que, mais uma vez, foi ressaltada a idéia de que Deus deveria se apresentar ao monarca como um modelo a ser seguido. Tal preocupação remetia não apenas ao antes sublinhado, mas também, de acordo com as palavras de Martinho, à expectativa de que Miro já estivesse plenamente consciente das vantagens de ser “*amable a Dios*”. Em outros termos, ao realizar a abordagem da última das virtudes que compõem a FVH, é provável que Martinho acreditasse que Miro fosse mais receptivo do que eventualmente esteve ao iniciar a leitura da referida obra. Dessa forma, tais princípios, presentes desde o início, não se apresentavam mais de modo subjacente, mas impunham-se como diretrizes.

Conforme a formulação presente na *Formula vitae honestae*, poderíamos afirmar que o monarca justo deveria atuar como agente da justiça divina, o que se relacionava indissociavelmente à observação do cristianismo. Assim, precisava garantir a aplicação e manutenção da justiça no reino. Logo, de acordo com a definição de justiça, presente no modelo de monarca elaborado no reino suevo, recomendava-se uma conduta que buscasse, particularmente, favorecer a todos, não prejudicar ou permitir que alguém fosse prejudicado.

3.4.6. A HUMILDADE

A humildade, diferentemente das virtudes anteriormente abordadas, não faz parte do conjunto designado como filosófico-moral. Desse modo, observamos, como uma das mais marcantes características no tratamento que lhe foi dado, o fato de que esteve explícita e permanentemente identificada com os princípios cristãos. Ao contrário do tratamento dispensado às virtudes anteriormente observadas, Martinho, ao enfocar a humildade, não evocou valores de ordem moral como se fossem independentes da fé. Quando sublinhou tais valores evidenciou a sua inserção no âmbito do cristianismo.

Desde o início da abordagem, o bracarense procurou destacar a presença e a importância do divino, caracterizando a EH como um escrito de cunho cristão. Nesse sentido, as orientações concedidas a Miro evidenciaram que o monarca idealizado só se poderia forjar em ambiente religioso preparado segundo tais princípios, ainda que algumas das virtudes necessárias ao seu perfil fossem também universalmente reconhecidas.

Assim como no caso da virtude da magnanimidade, a preocupação predominante nas considerações martinianas realizadas sobre a humildade concerne ao aconselhamento do monarca como governante dos suevos. Vejamos algumas das menções que evidenciam esse dado: “*A nadie se ha de decir más verdad que a aquel que tiene muchos a su cargo [...]*” (EH, 1, II, p. 87);⁸⁸ “[...]”

⁸⁷ *Amabis enim deum, si illum in hoc imitaberis.*

⁸⁸ [...] *nemini verius debere aliquid dici quam ei qui praesidet multis.*

por el hecho de que gobiernes a muchos, no por ello has llegado a la perfección [...]” (EH, 4, II, p. 89);⁸⁹ *“Y no me sorprende de que todos estén dispuestos a esto, porque en alabar al poderoso lo mismo que no hay trabajo tampoco hay miedo”* (EH, 4, V, p. 89).⁹⁰

Conduzir-se com humildade, segundo as orientações presentes no enfoque dessa virtude, significava, entre outras preocupações, a valorização da verdade. Não uma verdade subjetiva, ou seja, do próprio monarca ou de Martinho, mas sim aquela considerada única, de procedência divina. Em outras palavras, a verdade apresentada por Martinho, no seu papel de intérprete e porta-voz de Deus. São essas as suas palavras a respeito: *“Y si parece tal vez que hablo con alguna dureza, la culpa es de la verdad y no mia [...]”* (EH, 1, II, p. 87);⁹¹ *“[...] grande y detestable falta ante los ojos de Dios consiste en tener una cosa en el corazón y manifestar otra con la boca”* (EH, 3, III, p. 88).⁹²

A precaução com a atuação dos bajuladores se manifestou ao longo de pelo menos três dos oito capítulos que compreendem os comentários sobre a humildade na *Exhortatio Humilitatis*. Aqui a referência à corte parece evidente. Martinho atribuiu aos seus integrantes a preocupação constante em agradecer o monarca, a despeito de que para tal faltassem com a verdade. Vejamos a primeira advertência acerca do tema: *“Ante todo te exhorto a que profeses un temor constante a los halagos exageradamente lisonjeros de los hombres”* (EH, 2, I, p. 87).⁹³ Ao indicar cautela no trato com os que elogiavam excessivamente as suas atitudes, Martinho lembrava a Miro que seriam capazes de relativizar tudo em prol dos seus próprios interesses. Essas são algumas das palavras reservadas à sua caracterização:

[seu] oficio proprio consiste en seguir principalmente las palabras de los poderosos y en hacer frases según el antojo de aquéllos; porque si casualmente alaban algo y ven que no les escuchan de buen grado, inmediatamente se convierten en acusadores de lo que antes alababan (EH, 2, III, p.87).⁹⁴

Logo, como já fizera anteriormente, Martinho alertava o monarca sobre o perigo de confiar nos adulares, que, identificados como inescrupulosos, não

⁸⁹ [...] *et cum multis gubernaveris, non est tamen perfectio si [...]*.

⁹⁰ *Nec enim miror hoc omnibus esse in promptu, quia laudare potentem, sicut nec labor, ita nec timor est.*

⁹¹ *Et si forte dure aliquid videor loqui, veritatis haec culpa, non mea est.*

⁹² [...] *cuius id maximum ante oculos Dei et detestabile est peccatum, aliud corde tenere, aliud ore proferre.*

⁹³ *Hoc ergo hortor in primis, ut semper delectabilia illa nimis hominum blandimenta pertimeas.*

⁹⁴ [...] *et quasi proprium munus est, gregi verba potentium subsequi, et ex illorum voluntatibus proprium formare sermonem. Nam si quid forte laudaverint et id non libenter audiri prospexerint, continuo accusant quae paulo ante laudaverant [...].*

poderiam ser contabilizados como verdadeiros colaboradores. Considerando-se a importância entre os cristãos de uma vida em conformidade com a verdade, podemos admitir que, ao menos de acordo com a perspectiva teórica do autor, não haveria adutores ou mentirosos entre os eclesiásticos. Estes, portanto, seriam os únicos em quem realmente o monarca poderia confiar, e as suas palavras, ainda que ríspidas, deveriam ser apreciadas como sinceras e amistosas: “*El profeta David afirmó que era mejor para él ser reprendido o amonestado por un hombre justo que ser ensalzado por un adulator cualquiera*” (EH, 3, II, p. 88);⁹⁵ “*Así pues, dispensa mejor acogida a las palabras útiles que a las de condescendencia, atiende más a las rectas que a las afables y a las complacencias*” (EH, 2, II, p. 88).⁹⁶

Insistindo na idéia de valorização do papel dos eclesiásticos junto a Miro e considerando a importância de um comportamento que diferenciase o monarca cristão dos demais governantes, já que a estes, em geral, as palavras de elogios agradavam, Martinho destacou, em tom de reprovação, a atitude de tais reis: “*Es defecto de reyes tener complacencia con los adultores, lo mismo que es servil el adular*” (EH, 2, II, p. 88).⁹⁷ No tratamento dado ao tema, buscou ainda associar mentira e soberba. Dessa forma, ao valorizar os elogios enganosos provenientes dos adutores, o monarca estaria mais exposto à possibilidade de desconsiderar a necessidade de ser humilde. Vejamos um dos pronunciamentos sobre essa questão:

[...] cuando numerosos adultores de una y otra parte no te insinúen sino lo que saben que te halaga, ofreciéndote ciertas frases de glorificación, en las cuales se te dice lo que a Dios, comprendes que de ellas no hay nada propio tuyo [...] (EH, 2, V, p. 88).⁹⁸

A citação anterior revela com propriedade uma das razões para a atenção desprendida às críticas formuladas em torno da ação dos adutores: o principal elemento a compor o perfil do monarca humilde poderia ser contaminado, já que, de acordo com a perspectiva eclesiástica, todos os elogios, agradecimentos e glórias deveriam ser tributados a Deus. Esta idéia, que permeou toda a abordagem da humildade, expressou-se também nas referências a seguir: “*Con ella [humildade] podrás merecer la victoria de todo vicio, atribuyendo a Dios*

⁹⁵ *Melius ergo sibi esse dixit propheta David ab homine iusto argui vel moneri quam a quovis adulatore laudari.*

⁹⁶ *Utilia ergo potius quam obsequentia verba recipies, recta magis quam affabilia et iucunda captabis.*

⁹⁷ *Adulanti siquidem adgaudere regum vitium est; adulari vero servile est.*

⁹⁸ [...] *ut cum multi adulantes hinc atque inde nihil aliud nisi tantum quod delectet insinuant, offerentes quaedam gloriae verba, in quibus hoc tibi dicitur quod et Deo, agnoscas nihil aliud ex his proprium tuum [...].*

y no a ti el haber vencido” (EH, 6, I, p. 90);⁹⁹ *“Por tanto, la sola humildad de corazón que se declara débil es la que todo lo puede y la que todo lo obtiene de Dios, atribuyéndoselo siempre a Dios y no a sí propio [...]”* (EH, 7, I, p. 90);¹⁰⁰ *“Júzgate siempre, el más pequeño de todos, y acuérdate de atribuir a Dios, que te lo dio, y no a ti, que lo recibiste, todo lo bueno que en la vida te aconteciere [...]”* (EH, 8, II, p. 90).¹⁰¹

Deus assumiu, portanto, o centro em torno do qual foram tecidos os comentários sobre a humildade, a Ele foram associados pressupostos segundo os quais a conduta do monarca idealizado deveria se pautar. Entre tais pressupostos sublinhamos quatro, dos quais três já estiveram presentes ou sugeridos no enfoque das demais virtudes.

Primeiro, cabia ao monarca se comportar como um instrumento da vontade divina. Utilizando-se de uma passagem do texto bíblico, Martinho reforçou este ponto, na seguinte referência:

Deseo con afinco que observes todos los mandamientos de Cristo [...] “Y cuando hubiereis hecho [diz-lhe o Senhor] todas estas cosas que os mando, decid: Siervos inútiles, fuimos; hicimos lo que debimos hacer”,¹⁰² o sea, por deuda, como siervos (EH, 5, II, p. 89).¹⁰³

Como servo de Deus e, portanto, instrumento da Sua vontade, o monarca idealizado deveria, na sua ação de governar, também expressar subordinação. Assim, o sucesso do seu governo se vinculava à sua capacidade de ser humilde: *“[...] la verdadera y cristiana humildad. Con ella gobernarás excelentemente a aquellos que tienes a tu cargo”* (EH, 6, I, p. 90).¹⁰⁴

Lembrando as circunstâncias que marcaram o reinado de Miro, visto que, após um período de prosperidade referente ao governo de Teodomiro, as dificuldades começaram a se apresentar e a pôr em risco a integridade do reino, a idéia de governar “*excelentemente*” não poderia desconsiderar a intenção de que o monarca suevo fosse capaz de promover segurança, sobretudo frente ao inimigo mais imediato, os visigodos, e estendê-la a todas as populações do reino. Mas Martinho não se reportava apenas aos desdobramentos materiais de tal

⁹⁹ *In hac victoriam ex omni vitio poteris promereri, Deo hoc quod viceris tribuendo, non tibi.*

¹⁰⁰ *Sola ergo humilitas cordis est quae se infirmam dicendo omnia potest, quae totum quod boni est obtinet, Deo hoc semper applicando, non sibi.*

¹⁰¹ *Sed semper te minimum omnium aestima, et reminisce, quidquid tibi in omni vita tua boni successerit, totum hoc Deo qui dedit, non tibi qui accepisti conscribas [...].*

¹⁰² Lc 17,10.

¹⁰³ *Cupio te omnia mandata Christi servare [...] Et cum haec omnia feceritis quae mando vobis, dicite: ‘quia servi inutiles fuimus, quae debuimus facere fecimus’: id est, non ex dono tamquam liberi, sed ex debito tamquam servi.*

¹⁰⁴ *Ecce haec est vera illa et Christiana humilitas. In hac et te et quibus praesides optime guberabis.*

encaminhamento. Segundo o seu raciocínio, cabia também ao monarca garantir às populações a ele subordinadas todas as vantagens de um governo pautado nos princípios cristãos. Vejamos um exemplo de como se expressa a respeito: “[...] *a fin de que aventajes a los demás en la utilidad de un buen gobierno, te suplico acojas con cariño esta insignificante exhortación mia*” (EH, 1, I, p. 87).¹⁰⁵

Compreendendo que tais benefícios estariam diretamente associados a uma crescente aceitação do cristianismo no reino, com o que se vinculava uma maior atuação da Igreja, há de realçar-se que qualquer atitude do monarca que visasse à ampliação da esfera de ação desta instituição estaria, conforme a perspectiva martiniana, condizente com a sua obrigação em dar uma maior “*utilidad*” ao seu governo.

O segundo pressuposto, subjacente a toda a argumentação realizada na construção de um modelo de monarca, concerne à indicação, já destacada de modo sutil, de que, se existiam recompensas em decorrência de um comportamento adequado, não faltariam as punições para uma conduta desvirtuosa:

[Se] a Dios le tributamos alabanza con los labios, a nosotros con los labios y con el corazón. Esta es la razón por la cual la mayor parte de las veces se levanta de nuevo el enemigo postrado, porque en el pecado de nuestra soberbia radica su fortaleza (EH, 6, III, p. 90).¹⁰⁶

Como sabemos, o discurso martiniano está inserido em um processo mais amplo de cristianização do noroeste peninsular. A proposta de uma nova fé apresentada aos recém-convertidos ou aos convertidos em potencial, fossem eles membros da corte, monarca ou camponeses, deveria evidentemente ressaltar os ganhos da novidade e conseqüentemente apontar para as prováveis perdas decorrentes de um possível rompimento do vínculo estabelecido com a nova religião.

O terceiro pressuposto, também já ressaltado anteriormente, remonta à idéia de que o melhor exemplo a ser seguido era o oferecido por Cristo. Esta formulação se encontra expressa, por exemplo, na seguinte maneira: “[...] *el Señor de los que mandan nos dio el mayor ejemplo de humildad en medio de las humanas alabanzas*” (EH, 3, IV, p. 88, grifo nosso).¹⁰⁷

Embora a menção ao Senhor como “*Señor de los que mandan*” estivesse presente já no livro do Apocalipse,¹⁰⁸ o fato de incorporá-la ao seu raciocínio, certamente, esteve relacionado à preocupação em lembrar a subordinação do

¹⁰⁵ [...] *ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus, hanc exhortatiunculam meam dignanter, quaeso, recipias [...]*.

¹⁰⁶ *Deo in labiis laudem tribuimus, nobis et in labiis et in corde. Ecce hoc est quod incurvatum saepius erigit inimicum. Peccatum namque elationis nostrae robur est illius.*

¹⁰⁷ [...] *et invenies illum dominantium Dominum magnum nobis dedisse inter humanas laudes sanctae humilitatis exemplum.*

¹⁰⁸ Ap 19,16.

poder do monarca ao plano divino. A esse aspecto, a propósito, relaciona-se o quarto pressuposto a ser considerado pelo monarca idealizado, segundo o qual o poder dos governantes procedia de Deus, de quem era, portanto, deverdor: “*Tú, quienquiera que por voluntad de Dios brillas en la dignidad de algún cargo [...]*” (EH, 5, I, p. 87);¹⁰⁹ “*Quién, pues, tiene algo que no se le haya dado?*”¹¹⁰ (EH, 5, III, p. 89).¹¹¹

“**Qué tienes que no recibiste?** Si, pues lo recibiste, por qué te glorías como si no lo hubieras recibido?”¹¹² E igualmente otro del Apóstol: “**Todo don excelente y todo don perfecto es de lo alto proveniente del Padre de las luces**”¹¹³ (EH, 8, II, p. 90-91, grifo nosso).¹¹⁴

Martinho insistiu nessa concepção, utilizando-se inclusive, como pudemos observar, de menções ao texto bíblico. Tal postura foi também desenvolvida por associação a outros pressupostos. Assim, por exemplo, sem o reconhecimento da existência de uma dívida com Deus, a idéia, já sublinhada, de que o monarca deveria atuar como instrumento divino, não faria sentido.

Um monarca germânico, em princípio, não poderia atribuir a origem do seu poder a outro plano que não fosse o que sustentou os seus antepassados. Como já observamos, a monarquia sueva pautava-se particularmente pelo prestígio da sua liderança militar e pelo critério hereditário como definidor do processo sucessório, forma esta capaz de garantir que uma determinada família, identificada como especial, se mantivesse no poder. Considerando-se que a humildade cristã exigia o reconhecimento de uma dívida com o divino, aspecto que precisava ser conciliado com a herança de Miro, compreende-se a insistência com que Martinho abordou a questão. Em outras palavras, por um lado, sendo a humildade fundamental ao perfil do monarca idealizado, já que definia, como nenhuma outra virtude anteriormente abordada, a sua essência predominantemente cristã, e, por outro, diante da possibilidade de arraigamento da tradição germânica, referente à sucessão junto a Miro, não nos surpreende que o bispo bracarense tenha explicitado tal concepção em várias oportunidades.

De acordo com os princípios destacados no enfoque da humildade, realizada na EH, poderíamos, portanto, afirmar que o monarca humilde deveria, sobretudo, considerar as potencialidades do poder divino e a sua subordinação a Ele. Nesse sentido, teria que valorizar a verdade; reconhecer a Sua autoria em todas as ações

¹⁰⁹ *Quisquis nutu Dei cuiuslibet officii dignitate praeceles [...].*

¹¹⁰ I Cor 4, 7.

¹¹¹ *Quis enim aliquid habet quod ab illo non datum est?*

¹¹² I Cor 4, 7.

¹¹³ Tg 1, 17.

¹¹⁴ ‘*Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*’ *Similiter et illud apostolicum revolvens: ‘Quia omne datum bonum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum’.*

que fossem objetos de elogios, agradecimentos e glórias; apresentar-se-Lhe como possuidor de uma dívida irredimível; e atribuir-Lhe a origem de todo e qualquer poder. Assim, de acordo com a definição de humildade, presente no modelo de monarca elaborado no reino suevo, recomendava-se ao monarca uma conduta que buscasse um comportamento plenamente compatível com os pressupostos e os valores cristãos.

3.4.7. A JACTÂNCIA

Na *Pro repellenda iactantia*, como o título sugere, pretendia-se indicar ao monarca o encaminhamento necessário a uma conduta que evitasse a manifestação de tal vício. Dessa forma, Martinho optou por destacar, especialmente, as circunstâncias em que um comportamento jactancioso poderia ser verificado. Logo, de uma forma indireta, o bracarense indicou a Miro como agir em conformidade com o modelo de monarca idealizado.

Como observamos especialmente na citação a seguir, Martinho não destacou apenas as virtudes que o monarca idealizado deveria exibir, mas, ao fazê-lo, com frequência frisou também os vícios dos quais deveria se afastar. Dessa forma, por exemplo, ao ressaltar a necessidade de que Miro fosse prudente, concomitantemente advertiu-o sobre os riscos da impetuosidade, do desequilíbrio e da mentira; ao aconselhar-lhe uma conduta magnânima, apontou para a inadequação de atitudes audaciosas, vingativas e instáveis; ao orientá-lo a respeito de um comportamento continente, lembrou o quão importuno ao monarca deveria se apresentar a impaciência e a falta de amabilidade; ao sugerir-lhe uma conduta justa, enfatizou a sua incompatibilidade com o egoísmo; e ao valorizar a virtude da humildade, condenou a arrogância.

El que se deja vencer de la ira queda envuelto en muertes, homicidios, tumultos y sediciones. El que es arrastrado por la avaricia tendrá como ejercicio la deshumanización, la rapacidad, los falsos testimonios, las violaciones, los perjurios, los hurtos, la mentira y las estafas. El que está inficionado por la concupiscencia, se entrega a prácticas obscenas, ludibrios, chocarrerías y fornicación. Aquel a quien domina la voracidad de la gula se engolfa en comidas, en bebidas y en la embriaguez (PRI, 1, II, p. 75).¹¹⁵

¹¹⁵ [...] *alius, qui iracundia vincitur, caedibus, homicidiis, clamori, ac seditioni deservit. Alius, qui avaritia impellitur, inhumanitatem, rapacitatem, falsa testimonia, violentias, periuria, furta, mendacium, et fraudationes exercet. Alius, qui libidine sordidatur, turpiloquiis, ludibriis, scurrilitatibus, adulteriis, et fornicationi succumbit. Alius qui gulae ventrisque ingluvie superatur, comestationibus, crapulae, ebrietati deservit.*

Há de notar-se que, embora Martinho já tivesse tratado, por oposição ao enaltecimento das cinco virtudes abordadas, de todos os vícios presentes na transcrição anterior, não lhes dedicou a mesma atenção reservada à jactância e à soberba. Estes dois, mesmo já tendo sido indiretamente mencionados no enfoque da virtude da humildade, receberam na trilogia especial deferência. Tal encaminhamento se justifica pela proeminência atribuída à humildade como uma virtude cristã. Em outras palavras, assim como no enfoque da soberba, ao se deter na jactância como origem dos vícios que se opunham à humildade, as obras dedicadas ao rei Miro evidenciaram a prioridade conferida aos princípios cristãos no perfil do monarca idealizado.

Martinho insistiu na idéia de que a jactância poderia atingir toda a espécie humana: “*Y cuando los demás vicios tan sólo se apoderan de aquellos a quienes tienen vencidos, éste [jactância] es el único que no se contenta con menos que con dominar a todos*” (PRI, 1, III, p. 75).¹¹⁶ Sublinhou a possibilidade de uma conduta jactanciosa, independentemente de idade, sexo e condição social. Vejamos:

En efecto, los niños se arrojan el ingenio de los adolescentes; los adolescentes afectan la fortaleza de los hombres ya hechos; éstos desean que se les atribuya la prudencia de los ancianos, y los ancianos, como ya no pueden ir más adelante volviéndose hacia atrás, exigen la gloria por lo que han hecho con anterioridad. Las mujeres, dado que no pudieron ser varones por el sexo, presumen el serlo en su espíritu. A los rústicos les gusta el ser tenidos por cortesanos [...] (PRI, 2, IV, p. 76).¹¹⁷

Observamos que ao longo das ponderações referentes à jactância, Martinho reservou um zelo especial às alusões associadas ao homem público. Miro foi, pois, aconselhado sobretudo como rei dos suevos. Verifiquemos duas menções explícitas ao monarca governante: “*A esto [gloria] aspiraban los reyes [...]. Todos quieren ser alabados, aunque sea con una alabanza enganosa*” (PRI, 2, III, p. 76);¹¹⁸ “*Los cortesanos pretenden que se les tenga la veneración que se tiene a los reyes*” (PRI, 2, V, p. 76).¹¹⁹

Na crítica à jactância, o bispo de Braga buscou ainda salientar, particularmente, as atitudes próximas da ambição, da vaidade e do orgulho. Vejamos, respectivamente, três menções: “*Sin embargo, este fatuo deseo de vana*

¹¹⁶ *Et cum cetera vitia particulatim sibi vindicent quos vicerint, hoc unum non nisi omnibus dominari contentum est.*

¹¹⁷ *Nam pueri adolescentum sibi ingenium vindicant. Adolescentes iuvenum in se fortitudinem mentiuntur. Iuvenes senum sibi prudentiam adscribi desiderant. Senes, quia ulterius ire non possunt, redeunt retro, gloriam sibi exigunt de transactis. Feminae, quamvis sexu non possunt, animo se tamen virilitatis extollunt. Rustici urbanos videri se gestiunt [...].*

¹¹⁸ *Hoc ergo reges [...]. Omnes laudari volunt, quamvis false laudentur.*

¹¹⁹ *Iudices hoc sibi quaerunt deferri quod regibus.*

gloria, cuanto más se consigue, tanto más se busca [...]” (PRI, 2, II, p. 75);¹²⁰

[A jactância não] permite que el hombre se conozca a sí mismo tal y como es, porque como ella se envanece con las alabanzas ajenas, a ese envanecimiento le sigue la exultación, **y a la exultación el orgullo y el demasiado aprecio de sí mismo**; presume tener en sí más de lo que ve (PRI, 3, III, p. 76, grifo nosso).¹²¹

Enfocada na primeira obra que compunha a trilogia martiniana, a jactância, a despeito das formas assumidas, assim como a virtude da humildade, recebeu um tratamento que, ao acentuar o seu perfil de vício contrário aos princípios cristãos, com frequência destacou a figura divina.

El género humano sobrepasa sus límites, no encontrando a nadie que no quiera ser admirado como Dios. Y, qué límites pueden tener estos hombres, que se tienen por acreedores del cielo, y cuya altura, sin embargo, nadie la puede tocar, si no es humilde? (PRI, 2, VII, p. 76).¹²²

As referências a Deus estiveram, dessa forma, presentes, como pudemos observar na citação anterior, na seguinte e em praticamente todos os capítulos nos quais o editor dividiu a obra (PRI, 2, VI, VII, p. 76; 3, V, p. 76; 4, II, III, p. 77; 5, I, p. 77; 6, II, p. 78): “[...] *puesto que la buena obra que se debía practicar solamente por el motivo de que Dios la habia mandado, se practica precisamente para obtener elogios*” (PRI, 4, I, p. 77).¹²³

Deus assumiu, portanto, ao longo das ponderações sobre a jactância, assim como na abordagem da humildade, o eixo central em torno do qual se construiu a argumentação sobre a impropriedade de tal vício. Também alguns dos pontos anteriormente destacados não foram aqui descuidados, como a concepção de que o monarca deveria atuar como instrumento da vontade divina. Assim, criticando, como pode ser observado na citação anterior, um desvio cometido, as palavras de Martinho revelam mais uma vez a expectativa de que o rei agisse em consonância com a ordenação divina.

¹²⁰ *At vero inane hoc vanae gloriae desiderium tantum magis quaeritur quantum amplius et inventum est [...].*

¹²¹ *Nec enim permittit hominem qualis sit a semetipso cognosci, quia dum laudibus alienis adgaudet, gaudium eius exultatio sequitur, exultationem vero tumor et nimia aestimatio sui. Plus siquidem in se aestimat quam quod videt.*

¹²² *Excessit mensuras suas genus humanum, dum neminem invenias qui non ita mirari velit ut Deus. Quis ergo modus potest esse talibus, a quibus et caelum est pignorat, ad cuius altitudinem nisi quis fuerit humilis non attingit?*

¹²³ [...] *quia opus bonum, quod obtentu iubentis Dei debuit exerceri, acquirendae laudis gratia exercetur.*

Outro ponto, igualmente já valorizado, concerne ao cuidado em orientar Miro sobre a necessidade de reconhecer a superioridade do poder divino. Da observação desse dado, decorrem a persistência em advertir o monarca sobre o destinatário de todas as glórias e a preocupação em lembrar a existência de uma espécie de contrato entre o plano sagrado e o monarca. Verifiquemos como as duas questões estão explicitadas no texto: “*Los reyes sueñan con poder lo que Dios puede. Y de este modo, buscando ser más de lo que son, roban hostilmente la gloria de la alabanza que en realidad tan sólo se le debe a Dios*” (PRI, 2, V, VI, p. 76);¹²⁴ “*Demuestra, pues, el Señor que todo el que busca la gloria en los hombres, no tiene que esperar nada de Dios*” (PRI, 3, V, p. 76).¹²⁵

Já tendo formulado, como vimos anteriormente, orientações destinadas à moderação do ímpeto guerreiro do monarca suevo, aqui Martinho mais uma vez recorda o tema, demonstrando a sua predisposição em adequar o discurso ao seu interlocutor, a quem a atividade bélica era, sem dúvida, familiar: “*Finalmente, el mismo soldado, cuando una vez que ha tomado las armas y se va a la batalla, desconociendo para quien se va a inclinar la victoria, con una presuntuosa arrogancia de su valentía, va tan ufano como si fuese ya vencedor*” (PRI, 5, V, p. 77).¹²⁶

O cuidado com a jactância deveria atentar igualmente para as ações do passado e do futuro: “*Efectivamente, no sólo se busca [a vanglória] en las cosas ya realizadas, sino que hasta antecede a las cosas que todavía se han de hacer*” (PRI, 5, II, p. 77). Em relação ao futuro, a inquietação martiniana está associada a um dos aspectos já referidos: se o monarca antecipadamente estivesse convencido do próprio êxito, além de prescindir do suporte divino, não haveria por que se comprometer com um dos elementos fundamentais ao perfil do monarca idealizado, o reconhecimento de que a Deus deveriam ser atribuídas todas as glórias.

No que se refere ao passado, a preocupação de que Miro adotasse uma conduta jactanciosa está associada ao papel de rei de um grupo, cuja história nem sempre estivera vinculada ao cristianismo. Os suevos, como sabemos, se estabeleceram na península hispânica em princípios do século V e organizaram com sucesso um reino, no qual por longo tempo os monarcas não foram católicos. Assim, se a possibilidade de Miro vangloriar-se dos seus atos pessoais inquietava, o que dizer da jactância pautada no passado de glórias dos seus antepassados, que nem sequer reconheciam a existência de Deus?

¹²⁴ *Reges hoc se somniant posse quod Deus. Atque ita dum singuli se plus volunt videri quam sunt, gloriam laudis quae soli Deo veraciter debetur hostiliter depraedantur.*

¹²⁵ *Ostendit enim Dominus quia quisquis ab hominibus gloriam quaerit a Deo non habet quod expectet.*

¹²⁶ *Miles denique ipse sumptis armis pergit ad praelium, dum adhuc cui cedat victoria nesciatur, praesumpta sibi fortitudinis arrogantia, ita typhosus quasi iam victor ingreditur.*

Na construção do modelo de monarca cristão, ao tratar da jactância, destacou-se também a privilegiada posição de tal monarca em relação ao saber, resultado do seu processo de formação cristã e da possibilidade de observação dos conselhos ora fornecidos. Vejamos:

Todavía teníanos que decir muchas cosas sobre esta peste, pero como por estos pocos indicios puede el hombre sabio descubrir su múltiple sutileza, voy a pasar ya a otras cosas y explicaré otro mal peor que se deriva de este (PRI, 7, II, p. 78).¹²⁷

Ou seja, ao ser lembrado a Miro que, por meio das orientações fornecidas nas obras a ele dedicadas, estaria capacitado a se distanciar da jactância, visto que já dispunha dos conhecimentos necessários, simultaneamente se valorizava, como já fora feito em outras oportunidades, o papel dos religiosos formuladores de tais orientações, porta-vozes de Deus e, por isso mesmo, eles próprios sábios.

Em conformidade com as considerações apresentadas na abordagem da jactância, realizada na PRI, poderíamos, portanto, afirmar que, para afastar tal vício, o monarca idealizado deveria se conduzir no sentido contrário à ambição, à vaidade e ao orgulho. Reconhecendo a sua natureza de vício que se opunha a uma virtude cristã, Miro teria, sobretudo, assim como fora enfatizado no enfoque da virtude da humildade, de considerar as potencialidades do poder divino e a sua subordinação a Ele.

3.4.8. A SOBERBA

Como fizera com a jactância, ao tratar da soberba o autor optou por caracterizá-la ressaltando o seu potencial negativo, cuja prática inviabilizaria o perfil idealizado. Na obra identificada como *De superbia* predominou como fio condutor o pressuposto de que tal vício, na sua natureza, opunha-se à virtude cristã da humildade. Tal postura, embora tivesse proporcionado certa identificação entre os vícios da soberba e da jactância, não foi suficiente para que ambos se apresentassem como indiscerníveis. Vejamos as especificidades de cada um, nas palavras do próprio Martinho: “*La vanagloria consiste, pues, en deleitarse en las alabanzas humanas. Y la soberbia en aplicarnos a nosotros mismos el bien por el que somos alabados, no a Dios*” (DS, 3, I, p. 81).¹²⁸

O bispo de Braga procurou ainda destacar mais dois dados, segundo a sua

¹²⁷ *Multa sunt quae de hac contagione dicantur, sed quia iam multiformis subtilitas eius potest sapienti viro etiam his paucis indiciis perlucere, nunc ad reliqua transeam, et quid aliud peius ex hoc malo generetur expediam.*

¹²⁸ *Vana gloria est ergo humanis laudibus delectari. Superbia vero est, bonum pro quo aliquis laudatur sibi hoc applicari, non Deo.*

argumentação, particulares à soberba. Por um lado, o fato de se configurar como um vício cuja prática atacava diretamente Deus e, por outro, a singularidade de estar associado à origem de todos os demais vícios. Verifiquemos, respectivamente, a expressão de tais idéias:

Los demás pecados o se vuelven contra aquellas mismas personas que los cometieron, o contra otros hombres. Este tumor de la soberbia, por el contrario, se dirige propiamente contra Dios, y por eso lo considera como enemigo, puesto que dirigiéndose contra lo alto, el hombre siempre desea lo que es propio de Dios (DS, 7, II, p. 83).¹²⁹

Demuestra [David] que en la soberbia está el principio de la ruina de todos los males (DS, 5, III, p. 82).¹³⁰

A partir do reconhecimento das especificidades de cada um dos vícios estudados, notamos que em relação à soberba se desenvolveu particularmente o pressuposto, já esboçado anteriormente, de que entre o monarca e Deus se estabelecia uma espécie de contrato. Assim, os prejuízos decorrentes do rompimento de tal acordo foram, com ênfase, ressaltados. Vejamos três passagens nas quais tal raciocínio se expressa:

En efecto, todo el que se deja hinchar por la soberbia, pretende imitar la gloria de Dios em aquello de que nadie le sea semejante; como verdaderamente profano, aquel que se engríe com injuria de Dios, Dios le abandona y lo entrega en manos de los pecados [...] (DS, 4, II, p. 82).¹³¹

A estos que así obran [soberbamente], Dios, con toda justicia, retirándoles su ayuda, los entregó, como dice el Apóstol, ‘a su réprobo sentir para que hagan o piensen cosas que no son convenientes’¹³² [...] (DS, 8, IV, p. 82-83).¹³³

¹²⁹ *Hic vero superbiae tumor proprie nititur contra Deum; et idcirco illum patitur inimicum, quia se in excelsum tendens hic semper adpetit quod illi soli est proprium. Cetera enim vitia vel in eos ipsos qui illa perpetraverint retorquentur, vel in alios homines videntur admitti. Hic vero superbiae tumor proprie nititur contra Deum; et idcirco illum patitur inimicum, quia se in excelsum tendens hic semper adpetit quod illi soli est proprium.*

¹³⁰ *Idemque etiam alibi scriptum est: Initium peccati superbia.*

¹³¹ *Nam quisquis superbiae tumore distentus in hoc Dei gloriam imitatur, quod nemo sit illi similis, tamquam vere profanus qui ad iniuriam Dei consurgit, derelictus ab eo in manibus traditur peccatorum [...].*

¹³² Rm 1, 28.

¹³³ *Quibus iusto Deus iudicio praesidia sua subducens, tradit illos, sicut ait Apostolus, ‘in reprobum sensum, ut faciant vel cogitent quae non conveniunt’ [...].*

[...] temiendo [Davi] que se le introdujese en el uso de tan grandes bienes alguna vanagloria, le ruega al Señor con insistencia diciendo; ‘no llegue a mí el pie de la soberbia, y no me perturbe la mano del pecador. Allí cayeron todos los que obraron la maldad; fueron derribados y no pudieron permanecer en pie’¹³⁴ (DS, 1, II, p. 81).¹³⁵

Em um sentido contrário, todavia, as possíveis vantagens decorrentes de uma conduta em consonância com os princípios cristãos foram também aludidas. Dessa forma, a partir de referências aos sucessos de Davi, assim como Miro também rei, Martinho lembrou ao monarca suevo o que representaria um comportamento ideal. As referências a Davi e ao seu sucesso (DS, 1, 2, 3, 4, 5, I, p. 81-82), freqüentes em mais de quatro dos dez capítulos que compõem a obra DS, indicam a estratégia discursiva do bispo bracarense para atrair maior interesse do monarca suevo convertido, que poderia ser resumida na apresentação da seguinte questão ao monarca: se a tutela divina pudera promover tantos benefícios a outro rei, por que não proporcionaria o mesmo a Miro? Nesse sentido, valorizando tal possibilidade, Martinho inaugurou a obra com referências ao rei de Israel.

Cómo era **el escogido** David como profeta y como rey en el pueblo de Dios, y de cuán grande misericordia y mansedumbre estaba dotado, pienso que tú, mi buen amigo, lo conoces por los testimonios de los Sagrados Libros. Considere, por consiguiente, tu prudencia cuánto temía aquel hombre tan acepto a Dios que se introdujese en él pésimo espíritu de la vanagloria. Porque viendo, en efecto, cuáles y cuán grandes bienes le dispensaba diariamente la gracia de Dios, es decir, cuántas victories sobre los extranjeros [...] (DS, 1, I, p. 81, grifo nosso).¹³⁶

Acreditamos que a menção a Davi e ao conhecimento bíblico que Miro teria constituía um artifício que visava conferir um maior grau de legitimidade ao discurso do bracarense. Embora Miro tivesse certamente usufruído a colaboração de Martinho na sua formação intelectual, o envolvimento com muitos afazeres próprios do cargo dificilmente permitiria um estudo sistemático e meticoloso do texto bíblico. Logo, mais do que depreender da referida afirmativa que Miro o

¹³⁴ Sal 25, 12-13.

¹³⁵ [...] *timens ne in his tantis bonis aliqua vanae gloriae usum inflaret elatio, orat Deum attentius dicens: Non veniat mihi pes superbiae, et manus peccatoris non moveat me. Ibi ceciderunt omnes qui operantur iniquitatem; expulsi sunt, nec potuerunt stare.*

¹³⁶ *Qualis electus sit David in populo Dei propheta et rex, quantaque misericordiarum et mansuetudinis fuerit praeditus dignitate, puto te, carissime, sacrorum voluminum testimoniis agnovisse. Intendat ergo prudentia tua quomodo ille Deo placitus vir hunc nequissimum vanae gloriae spiritum, ne sibi subreperet, formidavit. Conspiciens enim qualia et quanta bona illi quotidie Dei gratia largiretur, id est, tot victorias alienigenarum [...].*

conhecia profundamente, temos que considerar que Martinho desejava sublinhar o seu próprio papel de intérprete do divino.

O risco da soberba foi insistentemente lembrado como próprio dos poderosos. Segundo a lógica da argumentação, a despeito de que pudesse se manifestar em qualquer pessoa, Miro se encontrava particularmente vulnerável.

Y aunque generalmente esta peste de la soberbia contagia a muchos, sin embargo, quienes más la deben temer, o son aquellos que espiritualmente han llegado a la perfección de las virtudes, o materialmente a la abundancia de las riquezas, o a los mayores títulos de los honores. Es decir, que la soberbia es tanto mayor cuanto mayor es el que se ensoberbece (DS, 8, I, p. 83).¹³⁷

En efecto, gloriándose los hombres demasiado de algún bien, se sigue inmediatamente que ese mismo bien no se atribuye a una gracia de Dios, sino a su propio poder (DS, 2, III, p. 81).¹³⁸

Além de alertar o monarca acerca do perigo a que estava exposto, o bispo bracarense preocupou-se mais uma vez em lembrar a Miro que quanto maior fosse o poder reunido em uma pessoa maior o seu débito com Deus. Ainda a propósito do tema, Martinho realçou a situação com a qual Lúcifer teria se deparado, particularmente por não reconhecer a origem do poder que desfrutava.

Este solo pensamiento lo derribó, porque abandonado inmediatamente por Dios, de cuya protección juzgó que no necesitaba, de repente se sintió frágil y miserable, sintió la mutabilidad de su naturaleza, mutabilidad que no había conocido, perdiendo el don de Dios que poseía (DS, 5, III-IV, p. 82).¹³⁹

Ao finalizar a sua exposição sobre os males causados pela soberba, bem como pela vanglória, Martinho advertiu o monarca da amplitude da sua ação:

En efecto, la vanagloria genera de suyo la presunción de todas las novedades, las imaginaciones de los falsos dogmas, los embrollos

¹³⁷ *Quamvis autem generaliter multis haec superbiae labes infesta sit, non plus tamen aliis metuenta est quam his qui aut spiritaliter ad perfectionem virtutum aut carnaliter ad divitiarum copiam et summos honorum titulos pervenerint. Tantum scilicet in illis maior efficitur, quantum et maior est qui superbit.*

¹³⁸ *Nam ex quocumque bono nimium fuerint homines gloriati, hoc continuo subsequitur, ut ipsum bonum, non largitori Deo, sed suae tribuant potestati.*

¹³⁹ *Haec ergo eum cogitatio sola deiecit, nam mox desertus a Deo, cuius se protectione credidit non egere, infirmus subito et miser effectus, et mutabilitatem naturae suae quam non agnoverat sensit, et Dei munus quod habebat amisit.*

de cuestiones, las disputas, **las herejías, las sectas, los cismas**. La soberbia, a sua vez, engendra la indignación, la envidia, el desprecio, el denigrar, la murmuración y lo que es más detestable aún, la blasfemia (DS, 10, II, p. 84, grifo nosso).¹⁴⁰

Na observação da citação anterior, constatamos mais uma vez as responsabilidades atribuídas ao monarca idealizado, quanto à esfera religiosa. Ao associar outras manifestações da religiosidade, além da cristã, à vanglória e à soberba, Martinho convocava Miro para a sua função no processo de eliminação de tais tendências religiosas da região. Ou seja, considerando-se que o monarca ideal deveria governar pautado na “*utilidad de un buen gobierno*” (EH, 1, p. 87),¹⁴¹ ele teria que não apenas pessoalmente se afastar dos dois vícios, mas também atuar no sentido de evitar que fomentassem expressões religiosas distintas daquela pregada como verdadeira pelos membros da Igreja cristã local.

Em suma, de acordo com as considerações formuladas no enfoque da soberba, realizada na obra *De superbia*, poderíamos afirmar que, para se afastar desse vício, o monarca que se pretendia moldar deveria se conduzir no sentido de reconhecer e valorizar o seu compromisso com Deus, ao qual se vinculariam todos os sucessos do seu governo. Estes, porém, vale ressaltar, deveriam, como parte do reconhecimento acima referido, ser tributados a Deus. De acordo com a definição de soberba, presente no paradigma de monarca elaborado no reino suevo, ao se caracterizar tal vício como expressão contrária à virtude da humildade, sugeria-se, portanto, uma conduta que se pautasse na subordinação a Deus.

¹⁴⁰ *Nam vana gloria generat ex se praesumptionem omnium novitatum, adinventiones falsorum dogmatum, quaestionum torturas, contentiones, haereses, sectas, schismata. Superbia vero parit indignationem, invidiam, contemptum, detractorem, murmurationem, et execrabiliorem his omnibus blasphemiam [...].*

¹⁴¹ *Quisquis nutu Dei cuiuslibet officii dignitate praecelles ac providae gubernationis utilitate ceteris praecedis hominibus [...].*

CONCLUSÃO

Os suevos estabeleceram, a partir do seu assentamento no noroeste peninsular e da organização de um reino, de princípios do século V até a primeira metade do século seguinte, um relacionamento, senão hostil, ao menos de distanciamento em relação à Igreja, instalada na região desde o século III. Se tal encaminhamento permitiu certa autonomia desta instituição, também lhe impôs dificuldades. Embora nem todas as suas atividades tenham sido interrompidas, enfrentou, durante o período anteriormente destacado, indubitavelmente, uma série de problemas revelados, por exemplo, na expansão e enraizamento do priscilianismo no meio rural, na desqualificação dos clérigos e no afrouxamento da disciplina eclesiástica.

Quanto aos suevos, a postura de distanciamento por eles adotada, a princípio, possibilitou a não intromissão da instituição eclesiástica em questões políticas internas ao reino, o que, entre outros aspectos, favoreceu a preservação por um século e meio das principais características da mais importante instituição sueva, a monarquia. Tal instituição, portanto, por um longo período, possuiu um perfil identificado, sobretudo, com a predominância do critério hereditário na sucessão e com o seu caráter militar.

Com o processo de conversão dos suevos, na segunda metade do século VI, verificamos uma ampla aproximação entre as autoridades políticas — os representantes da nobreza e a monarquia sueva — e as autoridades religiosas — membros da alta hierarquia da igreja galaica —, com uma clara identificação de interesses entre ambas. No que concerne às primeiras, a referida aproximação importava, sobretudo, por potencialmente apresentar elementos favoráveis à consolidação política do reino, tanto do ponto de vista externo como do interno. Assim, enquanto a conversão externamente poderia proporcionar uma maior aproximação com os francos e bizantinos e, conseqüentemente, autonomia em relação aos visigodos, internamente poderia favorecer uma maior legitimidade junto às populações do reino, o que representava a possibilidade de construção da unidade política por meio da unidade religiosa. Logo, constatamos a adoção pelos reis suevos de práticas de favorecimento da instituição eclesiástica, consistindo não apenas de doações materiais ou de contribuições para a realização e organização dos concílios bracarenses, mas também, sobretudo, em apoio no sentido lato para a atuação eclesiástica visando à expansão da nova fé entre todos os habitantes do reino, inclusive os membros da própria corte.

Dessa forma, a partir de meados do século VI, inegavelmente, observamos a promoção de mudanças de importante alcance para ambas as instituições, a Igreja e a monarquia. Às autoridades eclesiásticas se apresentou a perspectiva de investimento na reorganização interna da Igreja, o que esteve intimamente relacionado ao processo de cristianização empreendido na região. Tal processo compreendeu, entre outros aspectos, a concepção e a realização dos dois

concílios bracarenses, um amplo entrosamento entre os membros do episcopado local, a expansão do cristianismo no reino e a redação de obras por Martinho de Braga dirigidas a bispos locais e ao monarca. Embora cada um dos aspectos anteriormente citados possuísse as suas especificidades, na medida em que todos se inseriam na dinâmica de cristianização, inter-relacionavam-se e completavam-se.

À paulatina reorganização e ao conseqüente fortalecimento da instituição eclesiástica, associou-se uma crescente interferência dos seus membros no âmbito político. As autoridades religiosas, ausentes da corte sueva nos anos que antecederam a conversão do monarca, passaram, pois, a desenvolver também neste espaço um trabalho de cristianização, a influenciar a formação intelectual dos seus membros, a aconselhar e, conseqüentemente, a impor e a destacar a importância dos valores e princípios cristãos de maneira progressiva.

Assim, embora a monarquia não tenha experimentado alterações que desprezassem totalmente a importância conferida aos seus dois principais pilares de sustentação, observamos uma tendência de valorização de um novo elemento na sua composição. Em outras palavras, aos olhos do episcopado local, cada vez mais influente junto à corte, o fato de o monarca estar associado a uma família nobre e possuir qualidades guerreiras não era suficiente para legitimá-lo como governante de um reino, no qual o processo de expansão do cristianismo visava a atingir todos os habitantes. O seu perfil, segundo a concepção eclesiástica, deveria, portanto, estar em consonância com essa nova conjuntura. Nesse sentido, reconhecemos, no reino suevo, a formulação pelas autoridades religiosas galaicas de um modelo de monarca que respondia às preocupações e aos anseios destas autoridades, cujos elementos se encontravam presentes nas obras oferecidas ao rei Miro.

Um árduo trabalho antecedeu a redação dessas obras que, certamente, não teriam sido concebidas em uma conjuntura que desconhecesse a aproximação entre as autoridades políticas e as religiosas, só possível após a inauguração do processo de conversão dos suevos e uma ampla ação clerical. Em outras palavras, a aliança entre a Igreja e a monarquia permitiu a existência de um ambiente no qual os eclesiásticos puderam atuar na constituição de mecanismos de interferência junto às autoridades políticas suevas.

Embora a concepção de um padrão de monarca ideal fosse compartilhada pelo episcopado local, a sua manifestação concreta verifica-se em obras escritas pelo bispo bracarense. Não há, contudo, surpresa nessa constatação, principalmente se recordarmos que Martinho assumiu durante a sua trajetória na Galiza o *status* de autoridade intelectual e religiosa, não só entre os clérigos mas também junto aos monarcas. Na verdade, o bracarense, cuja autoridade foi expressa e reconhecida em variadas circunstâncias, tornara-se um legítimo representante do segmento episcopal local, o que lhe conferia uma marca de porta-voz das autoridades eclesiásticas galaicas e um perfil que o identificava

como canal de ligação entre os dois grupos, nobres e religiosos. Assim, embora as palavras, o estilo, a construção da argumentação, a apresentação da formulação e até mesmo alguns dos pontos enfatizados nas referidas obras sejam resultado da atuação pessoal martiniana, a intenção de elaborar um paradigma de monarca, ou seja, a idéia central deve, impreterivelmente, ser percebida como expressão de um grupo do qual Martinho fazia parte.

Logo, se o conjunto de obras que o bispo de Braga dedicou ao rei Miro, *Formula vitae honestae*, *Pro repellenda iactantia*, *De superbia* e *Exhortatio humilitatis*, por um lado, revela a sua inserção no seio do episcopado galaico, como anteriormente destacamos, por outro, denuncia a sua formação intelectual, bem como expressa a inegável originalidade com a qual foi capaz de transferir para a linguagem escrita a idéia de que um monarca ideal poderia ser forjado no reino suevo.

Quanto à bagagem intelectual martiniana, é certo que era notável, tendo sido atestada por Isidoro de Sevilha e os seus contemporâneos, Venâncio Fortunato e Gregório de Tours. Estes dois destacaram, inclusive, o conhecimento que Martinho possuía de algumas obras da Antiguidade Clássica. Martinho, nascido no Oriente, aproveitou a sua viagem até o noroeste peninsular para adquirir novos conhecimentos em centros culturais e religiosos, como a Palestina, o Egito e a Itália.

Desejamos, contudo, mais uma vez salientar que, embora a sua formação intelectual fosse sem dúvida bastante elevada para os padrões da época, não havendo no reino suevo quem o superasse nesse sentido, tal formação não esteve totalmente vedada a outros homens do seu tempo e de um determinado segmento social. A importância advinda desse fato deve, portanto, estar relacionada ao uso que Martinho fez dos seus conhecimentos. O seu mérito decorre da utilização da erudição que possuía em prol da causa religiosa na região, como nenhum outro homem fez no reino. Não é, contudo, nessa utilização que reside a originalidade martiniana.

Mas, então, no que exatamente consiste tal originalidade? Como pode se associar à sua bagagem intelectual? Ao analisarmos a trajetória e a produção martiniana constatamos que, munido da sua formação, o bracarense, nas obras dedicadas ao monarca, deu forma a um conjunto norteador de conduta que reunia, não apenas elementos da antiguidade clássica, mas também pressupostos cristãos e germânicos. Martinho foi o primeiro a realizar, em um reino organizado em antigo território do Império Romano, uma síntese de elementos da cultura clássica, do cristianismo e do mundo germânico, em uma elaboração concebida e dedicada a um rei “bárbaro”, objetivando lhe fornecer parâmetros de um dado comportamento considerado ideal.

Assim, se soube valorizar, por exemplo, as virtudes cardeais, presentes em Platão e Sêneca, Martinho destacou também a identificação de tais virtudes com princípios cristãos, bem como não deixou à margem elementos caros aos

germanos, como a noção de lealdade e solidariedade entre os guerreiros. Logo, embora as três tendências existentes na construção martiniana não se apresentem em igualdade de condições, já que respondiam a uma realidade específica, inegavelmente ali estiveram compreendidas.

Lembrando a natureza do cargo que ocupava, bem como o fato de que, como religioso, estava comprometido com questões fundamentalmente voltadas para a reorganização e fortalecimento da Igreja na região, podemos compreender que Martinho tenha estabelecido uma hierarquia para as referidas tendências existentes no conjunto dedicado ao monarca. Portanto, justifica-se a predominância de aspectos mais diretamente relacionados ao cristianismo, seguida por referências à cultura clássica e à participação mínima de aditamentos de origem germânica.

Há de destacar-se que à formulação de um padrão de monarca ideal vincularam-se simultaneamente duas expectativas: por um lado, a intenção de apresentar o perfil do referido governante e, por outro, um desejo, freqüentemente explícito, de que o rei a quem se ofereciam as obras se adequasse a esse paradigma, tornando-se, assim, o governante idealizado. Nesse sentido, a argumentação adotada por Martinho priorizou a abordagem de virtudes e vícios. Tal construção se estruturou em torno de pontos básicos que se confundiam e se complementavam: em quais circunstâncias tais vícios deveriam ser evitados; em quais momentos tais virtudes poderiam se apresentar. E ainda quais procedimentos teriam que ser adotados pelo monarca para que se mantivesse em consonância com um comportamento virtuoso.

Em outras palavras, não se apontou apenas o que era ou não virtuoso, mas também foram fornecidas sugestões para uma conduta considerada ideal. Assim, Martinho não se limitou a demonstrar exemplos de atos virtuosos, mas buscou igualmente sublinhar um conjunto de aspectos, situações e encaminhamentos que exigiam a prática das virtudes ressaltadas, justificando-as. Para tal não raras vezes insistiu em alguns pontos, retomando-os ao longo da sua argumentação e relacionando-os com a conjuntura em relação à qual se reportou em mais de uma oportunidade. Logo, entre outros aspectos, demonstrou preocupação com a influência da nobreza laica sobre Miro, lembrou a importância da relação dos eclesiásticos com o monarca, valorizou o papel do governante no processo de cristianização das populações do reino e se pautou nas referências históricas da relação sueva com francos, bizantinos e visigodos. O seu tom não era, portanto, apenas de advertência, mas igualmente de aconselhamento.

Martinho apresentou o referido modelo em geral de forma direta e objetiva, sem que isso, contudo, representasse a ausência de sutilezas na formulação. Foi exatamente este encaminhamento que lhe permitiu discorrer amplamente sobre virtudes e vícios como elementos de composição de um padrão de monarca, sem que este paradigma tivesse sido explicitamente apresentado a Miro como tal.

O bispo de Braga, além de ter assumido o papel de intérprete da palavra divina, adotou um tom de homem experiente que conhecia as expressões da

natureza humana e estava capacitado a discernir, sem hesitar, entre atitudes corretas e inadequadas. Nesse sentido, precisamos lembrar que na identificação e caracterização do paradigma de monarca, presente nas obras martinianas dirigidas ao rei suevo, interessa não apenas o conjunto de elementos mais claramente evidenciado, composto por virtudes e vícios, mas igualmente os pressupostos que permearam os referidos escritos, intimamente associados a tal conjunto.

Ao monarca ideal ou que se pretendia moldar se impunha a prática da prudência, da magnanimidade, da continência, da justiça e da humildade, e o repúdio à jactância e à soberba, observando-se simultânea e indiscernivelmente a consideração de alguns elementos fundamentais a toda a formulação. Um monarca prudente deveria se conduzir de acordo com a razão e se orientar na busca da verdade, da essência, do duradouro e do equilíbrio. Para o alcance e permanência na magnanimidade, ao monarca se indicava um perfil honroso e generoso. À prática da continência se impunha, particularmente, a compreensão de que o equilíbrio teria que ser conquistado, ao que se vinculava a valorização da paciência, da amabilidade, do perdão e da justiça. Quanto ao monarca justo, sugeria-se uma conduta que procurasse favorecer a todos, não prejudicar ou permitir que alguém fosse prejudicado, a partir do reconhecimento de que cabia ao governante a consideração da justiça associada à prática do cristianismo e procedente de Deus. No que se refere à humildade, o monarca deveria, sobretudo, reconhecer as ilimitadas potencialidades do poder divino e a sua subordinação a Ele. Sublinhando na jactância e na soberba a sua natureza contrária à virtude cristã da humildade, Martinho vinculou a manutenção do compromisso do monarca com Deus ao afastamento de tais vícios.

Dessa forma, concomitantemente às ponderações destinadas ao conjunto de vícios e virtudes, veicularam-se, em circunstâncias diferenciadas e com maior ou menor ênfase, idéias, princípios e pressupostos por vezes pouco evidentes, porém importantes, na construção do perfil do monarca idealizado. Entre eles, poderíamos destacar: o poder dos governantes tem procedência divina; o monarca deveria ser um instrumento da vontade de Deus; os clérigos, únicos capacitados a interpretar a palavra divina, apresentavam-se como os melhores colaboradores do monarca; o rei ideal deveria constituir-se como homem integral, ou seja, com qualidades concernentes tanto ao âmbito pessoal quanto ao público. E assim, como o Senhor deveria ser identificado pelo rei dos suevos como um modelo, este rei também precisava ser percebido como um exemplo pelos habitantes do reino.

Ressalte-se que não há qualquer pretensão em indicar originalidade para cada um dos pontos anteriormente sublinhados. Paulo,¹ por exemplo, já havia destacado o pressuposto de que todo poder procedia de Deus. Mais próximo cronologicamente de Martinho, Agostinho também foi fonte para o bracarense. O bispo de Hipona forneceu algumas das idéias utilizadas por Martinho: é dever do

¹ Cf. Rm 13, 1-7; I Cor 4, 7; I Cor 8, 6; Cl 1, 15-16.

governante a regulação da vida terrena a partir da lei eterna (AGUSTIN, 1958, p. 391-392; 1956, XIII, 4, 9, p. 279), ou seja, cabia ao monarca ideal assumir o papel de instrumento da vontade divina; ou ainda, os monarcas deveriam, como homens e como governantes, estar comprometidos com os valores cristãos (AGUSTIN, 1953, Carta 185, 19, p. 627).

Logo, no conjunto elaborado pelo bispo bracarense, não nos interessa o ineditismo deste ou daquele aspecto em particular. O que verdadeiramente nos importa é a observação da formulação como um todo. Martinho não era exatamente um teórico, mas sim um homem prático, que soube selecionar em meio aos seus conhecimentos os elementos que, uma vez adaptados à realidade em que atuava, respondiam à expectativa de construção de um modelo de monarca. A propósito, devemos ainda salientar que mais do que a apresentação de um paradigma de monarca qualquer, formulou-se no reino suevo, em meados do século VI, um padrão de rei em consonância com princípios e valores que priorizavam, sobretudo, o perfil cristão. Tal perfil, em tese, favoreceria a possibilidade de os eclesiásticos exercerem influência direta e regular sobre o monarca.

A aproximação, no reino suevo, entre a Igreja e a monarquia, a partir de meados do século VI, proporcionou vantagens para ambas. Assim, se tal aliança tornou possível a existência de um espaço no qual a ação eclesiástica pôde contribuir para o desenvolvimento de mecanismos de consolidação do reino e reconhecimento ou ratificação do caráter legítimo do monarca suevo, a referida ação não se configurou incondicionalmente. Dessa forma, vinculado ao processo de reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza, Martinho de Braga, como porta-voz do episcopado local, formulou um padrão de monarca que, embora não subordinasse o rei à autoridade dos eclesiásticos, indicava-lhe parâmetros de comportamento. Ao monarca se atribuiu uma função moral e isso lhe conferia um caráter especial. De acordo com a proposta que se apresentava, não havia, pois, dúvidas sobre a relevância da sua função. Nesse sentido, verificamos a demonstração de uma política adotada pelas autoridades religiosas galaicas de disciplinamento do monarca “bárbaro” a partir da consideração de princípios e valores cristãos.

Martinho de Braga, munido da sua formação intelectual e religiosa, reuniu, portanto, nas obras escritas para o rei Miro, o primeiro conjunto formulado em um reino “bárbaro”, que apresenta um modelo de monarca cristão ideal e compreende elementos da cultura clássica, do cristianismo e, ainda que em menor grau, também do mundo germano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. TEXTOS MEDIEVAIS IMPRESSOS:

AGOSTINHO. *A instrução dos catecúmenos*: teoria e prática da catequese. Tradução e notas Maria da Glória Novak. Petrópolis: Vozes, 1984.

AGUSTIN. *Cartas* (2º). Edición preparada por Lope Cilleruelo. Madrid: BAC, 1953. (Obras de San Agustin, t. VIII).

_____. *La ciudad de Dios*. Edición preparada por FR. Jose Moran. Madrid: BAC, 1958. (Obras de San Agustin, t. XVI-XVII).

_____. *Tratado sobre la suma Trinidad*. Edición preparada por Luis Arias. Madrid: BAC, 1956. (Obras de San Agustin, t. V).

AMMIEN MARCELIN. *Histoire*. Collection des auteurs latins avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: Firmin Didot, 1860. v. 23.

BENOIT, S. *Regle de saint Benoit*. Ed. A. Dumas. Paris: Du Cerf, 1977.

BIBLIA sacra. Vulgatam Clementinam. Matriti: BAC, 1955.

CASSIANI, Joannis. *Opera Omnia*. In: PATROLOGIAE: cursus completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1874. (Series Latina, v. 49).

CASSIANO, João. *Conferências: XXI e XXII*. Tradução de D. Timóteo Amoroso Anastácio. Bahia: Mosteiro de São Bento da Bahia, [19--]. Mimeo.

CASSIEN, Jean. *Conférences: I-VII*: introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery. Paris: Du Cerf, 1955. (Sources Chrétiennes, 42).

_____. *Institutions cénobitiques*. Texte latin revu introduction, traduction et notes par Jean-Claude Guy. Paris: Du Cerf, 1965. (Sources Chrétiennes, 109).

CONCILIOS visigóticos e hispano-romanos. Edición Jose Vives. Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

FLOREZ, Enrique. *Espana Sagrada*: cronologia de la historia antigua. Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2001. t.II.

FORTUNATUS, V. Opera Omnia. In: PATROLOGIAE: cursus completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1862, Lib. 5, 1-2. (Series Latina, v. 8).

GRÉGOIRE de TOURS. *Histoire des Franks*. Traduite du latin par Robert Latouche. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

GREGORII TURONENSIS EPISCOPI. *De Miraculis Sancti Turonensis*. In: PATROLOGIAE. Cursus Completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1879. Lib. 1, 11. (Series Latina, v. 71).

GREGORY OF TOURS. *The history of the Franks*. Translated and introduction O. M. Dalton. Oxford: Clarendon, 1927. 2 v.

HIDACIO. *O cronicon de Hidacio: bispo de Chaves*. Introducion y notas César Candelas Colodrón. A Coruña: Texosoutos, 2003.

HYDACE. *Chronique*. Introduction, texte critique, traduction par Alain Tranoy. Paris: Cerf, 1974. 2 v. (Sources Chrétiennes, 218).

IDÁCIO. *Crónica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982.

ISIDORO DE SEVILLA. *El “de viris illustribus” de Isidoro de Sevilla*. Estudio y edición crítica de Carmem Codoñer. Salamanca: CSIC, Instituto “Antonio de Nebrija”, 1964.

_____. *Historia de los Godos, Vándalos y Suevos*. Estudio, edición crítica y traducción de Cristobal Rodriguez Alonso. León: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León y El Archivo Histórico Diocesano de León, 1975.

JORDANES. *Histoire des Gots*. Collection des auteurs latins avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: Firmin Didot, 1860. v. 23.

MARTÍN DE BRAGA. Apendice III. In: FLOREZ, Henrique. *España Sagrada: theatro geográfico-histórico de las iglesias de España*. Madrid: Fortanet, 1906. t.15.

_____. *Obras completas*. Versión castellana, edición y notas por Ursicino Dominguez del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

_____. *Sermon contra las supersticiones rurales*. Texto revisado y traducucion

de Rosario Jove Clols. Barcelona: Albir, 1981.

MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum*. Edição, tradução, introdução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Maria João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

_____. *Vida e opúsculos de S. Martinho bracarense*. Edição de Antonio Caetano Amaral. Lisboa: Academia Real das Sciencias, 1803.

MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Edidit Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950.

OROSIO, Paulo. *Historias: libros I-VII*. Introducción, traducción y notas de Eustaquio Sanchez Salor. Madrid: Gredos, 1982. 2v. (Biblioteca Clásica Gredos, 54).

OROSIUS, P. *Historiarum libri septem*. In: PATROLOGIAE: cursus completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1844-1864. (Series Latina, v. 31).

PASCHASIUS. *Vitae Patrum*. In: PATROLOGIAE: cursus completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1879, p. 1026. (Series Latina, v. 73).

SÊNECA. *A ira*. Rio de Janeiro: Vecchi, [19--].

_____. *Tratado sobre a clemência*. Introdução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.

SÉNÈQUE. *Oeuvres complètes*. Traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard. Paris: Firmin Didot, 1869.

TACITO, Caio Cornélio. *Germania*. Introducciones, traducción y notas de J. M. Requejo. Madrid: Gredos, 1981. (Biblioteca Clásica Gredos, 36).

TACITUS. *Germania*. Translated by M. Hutton. London: Harvard University Press, 1980. v.1.

VIGILIO, Papa. *Carta do Papa Vigílio ao arcebispo Profuturo de Braga*. Tradução José Cardoso. In: VIDA de S. Frutuoso: arcebispo de Braga. Braga: Oficina S. José, 1996. p. 54-63.

_____. *Epistola ad Profuturum episcopum*. In: PATROLOGIAE: cursus

completus. Ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1879, p. 829-832. (Series Latina, v. 84).

2. OBRAS DE CARÁTER TEÓRICO-METODOLÓGICO:

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 27-78.

_____. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

COUTROT, A. Religião e política. In: RÉMOND, R. (Org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: UFRJ: FGV, 1996. p. 331-363.

DUBY, Georges. História social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1979. p. 130-145.

EAGLETON, Terry. *Ideologia: uma introdução*. São Paulo: UNESP, 1997.

_____. *Teoria da literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JULLIARD, Jacques. A Política. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. (Dir.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. p. 180-198.

ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

3. OBRAS ESPECÍFICAS:

ACUÑA CASTROVIEJO, F. A. *Historia de Galicia*. Barcelona: CUPSA, 1980. v.1.

AGUIAR, Fernando. Influência de S. Martinho de Dume na política e instituições da Península. *Gil Vicente*, Guimarães, v. 3, n. 5-6, p. 65-74; p.143-153, 1952.

ALBERTO, Paulo Farmhouse. Martinho de Braga: atechnon ou technikon. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 19, p. 175-200, 1991.

_____. Seneca e Martinho de Braga: alguns fantasmas de uma recepção. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 21, p. 105-139, 1993.

ALBUQUERQUE, J. Pina Manique. Mapa da Galiza sueva. *Bracara Augusta*, Braga, v. 9-10, p. 146-152, 1958-1959.

ALTANER, Berthold. *Patrologia*. Madrid: Espasa Calpe, 1955.

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988.

AMANN, E. Martin de Braga (Saint). In: VACANT, A.; MANGENOT, E. (Dir.) *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey, 1928. v. 10, p. 203-207.

AMARAL, João Ferreira do. O reino suevo (550-585): alguns condicionalismos socioeconómicos. *Bracara Augusta*, Braga, v. 36, p. 269-284, 1982.

AMATUCCI, A. G. *Storia della letteratura latina cristiana*. Torine: Società Editrice Internazionale, 1955.

AMENGUAL I BATLE, Josep. Informacions sobre el priscillianisme a la Tarraconense segons L'Ep. 11 de consenci. *Pyrenae*, Barcelona, v. 15-16, p. 319-338, 1979-1980.

ANGELES GALINO, Maria. *Historia de la educación: Edades Antigua y Media*. Madrid: Gredos, 1960.

ANTONIO Maravall, Jose. *Estudios de historia del pensamiento español*. Madrid: Cultura Hispanica, 1983.

ARCARI, Paula Maria. *Idee e sentimenti politici dell'alto medioevo*. Milano: A. Giuffrè, 1968.

ARCE, Javier. *Bárbaros y romanos en Hispania*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

ARIAS VILAS, Felipe. *A romanización de Galiza*. Vigo: A Nosa Terra, 1992.

ARNALDI, Girolamo. Igreja e Papado. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo:

Imprensa Oficial de São Paulo: Edusc, 2002. v. 1, p. 567-589.

ARQUILLIÈRE, Henri Xavier. *L'augustinisme politique: essai sur la formation des theories politiques du Moyen Age*. Paris: J. Vrin, 1955.

_____. *L'église au Moyen Âge*. Paris: Bloud & Gay, [19--].

AVILÉS FERNÁNDEZ, Miguel. *La España visigoda*. Madrid: Edaf, 1980.

AZEVEDO, David de. S. Martinho de Dume como teólogo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 9-28, 1957.

BANNIARD, Michel. Normes culturelles et realisme langagier en Galice au Vi^e siecle: les choix de Martin de Braga. In: CONCILIO III de Toledo: XIV centenário: 589-1989. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 667-670.

BARBERO DE AGUILERA, Abilio. El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval. *Hispania: Revista Española de Historia*, Madrid, v. 115, p. 245-326, 1970.

_____. El priscilianismo: Herejía o movimiento social? In: _____. *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1986. p. 77-114.

_____. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

BARBOSA, A. de Miranda. O senequismo dos opúsculos morais de São Martinho. *Bracara Augusta*, Braga, v. 5, p. 259-271, 1954.

_____. O senequismo medieval e o corpus martinianum. *Biblos*, Coimbra, v. 41, p. 181-191, 1965.

BARLOW, C. W. A manuscript of Seneca in the library of Indiana University. *Speculum*, Cambridge, n. 9, p. 322-324, 1934.

BELTRAN TORREIRA, Federico-Mario. La conversion de los suevos y el III Concilio de Toledo. *Mayurqa*, Palma de Mallorca, v. 22, p. 69-83, 1989.

BLÁZQUEZ, Jose Maria. *Estructura económica y social de Hispania durante la anarquia militar y el Bajo Imperio*. Madrid: Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Madrid, 1964. (Cuadernos de la Cátedra de Historia Antigua de España, I).

_____. *Historia económica de la Hispania romana*. Madrid: Cristiandad, 1978.

_____. Prisciliano, introductor del ascetismo en Gallaecia. *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago-Pontevedra, 1979.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Ed. 70, 1982.

_____. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BODELÓN, Serafín. El cristianismo na Hispania Antigua. *Sulcum sevit: estudios en homenaje a Eloy Benito Ruano*. Oviedo, v. 1, 2004.

_____. *Literatura latina de la Edad Media en España*. Madrid: Akal/Universitária, 1989.

BRAGANÇA, J. de Oliveira. A carta do Papa Vigílio ao arcebispo de Braga Profuturo de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 65-97, 1967.

BRANCO, Fernando Castelo. O reino dos suevos e a independência de Portugal. *Bracara Augusta*, Braga, v. 9-10, p. 90-105, 1958-1959.

BREY TRILLHO, Luis Sousa. El Estado suevo en Galicia y su organización interna. *Grial*, Vigo, n. 27, p. 29-39. 1970.

_____. Panorama conxectural do estado do dereito privado no reino suévico da Gallecia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 11/12, p. 96-112, 1961.

_____. Supervivencias antroponímicas, toponomásticas, antropológicas, jurídicas y folclóricas de la Galicia Sueva. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 197-203, 1968.

BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Ed. 70, 1986.

BUENACASA PEREZ, C. Espiritualidad vs racionalidad económica: los dependientes eclesiásticos y el perjuicio económico a la iglesia de Dumio en el testamento de Ricimiro (656). *Polis* [s.e.], n.16, p. 7-31, 2004.

BURNS, J. H. *Histoire de la pensée politique médiévale: 350-1450*. Paris: PUF, 1993.

CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galicia Antigua*. Granada: Univesidad de Granada, 1983.

CANAU MORON, Jose M. et al. (Ed.). *La imagen de la realeza en la Antigüedad*. Madrid: Colóquio, 1988.

CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. Ortodoxos y priscilianistas em la época sueva. In: KOLLER, Edwin; LAITENBERGER, Hugo. (Hrsg.). *Suevos – Schwaben: das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*. Interdisziplinäres Kolloquium Braga, 1996. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1998. p. 81-104.

CAROZZI, Claude. *Le Voyage de l'âme dans l'au-delà: d'après la littérature latine (V^e- XIII^e siècle)*. Paris: École Française de Rome, 1994.

CASTILLO MALDONADO, Pedro M. Una aproximación a la presencia de Oriente en Occidente: rechazo y atracción hacia el mundo cristiano oriental en las iglesias hispanas de la Antigüedad Tardía. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, [s.e.] n.10, p. 5-19, 2005.

CAYRÉ, A. A. *Patrologie et histoire de la théologie*. Paris: Desclée, 1955. v. 2.

CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Avila*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

CHAVES, Luís. Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 295-313, 1957.

_____. S. Martinho de Dume e a sociedade suévica. *Bracara Augusta*, Braga, v.11-12, p. 113-120, 1960-1961.

CHÉLINI, Jean. *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*. Paris: Hachette, 1991.

CHUVIN, Pierre. *Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

COATES, Simon. Venantius Fortunatus and the image of episcopal authority in Late Antique and early merovingian Gaul. *The English Historical Review*, Oxford, v. 115, n. 464, p. 1109-1137, nov. 2000.

COLLINS, Roger. *España en la alta Edad Media*. Barcelona: Crítica, 1986.

_____. *La España visigoda. 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.

COMBÈS, Gustave. *La doctrine politique de Saint Augustin*. Paris: Plon, 1927.

COSTA, Avelino de Jesus da. Data do I Concílio de Braga: 1 de Maio de 561. Erros que originaram a diversidade de opiniões. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 166-198, 1967.

_____. *Estudos de cronologia: diplomática: paleografia e histórico-linguísticos*. Porto: Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, 1992.

_____. S. Martinho de Dume. In: XIV Centenário da sua Chegada à Península, 14, 1949, Porto. *Anais...* Porto: Ora et Labora, 1949.

_____. São Martinho de Dume. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 288-325, 1957.

CRESPO, José. Os suevos e os povoados luso-romanos. *Bracara Augusta*, Braga, v.11/12, p. 62-65, 1960/1961.

CRUZ, Guilherme Braga da. A obra de S. Martinho de Dume e a legislação visigótica. *Scientia Juridica*, Braga, p. 398-415, 1952.

CRUZ, Porto da. Teria sido S. Martinho de Dume o patrono dos templos de S. Martinho de Funchal? *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 384-390, 1957.

DAVID, Pierre. *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VI^e au XI^e siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1947a.

_____. Fontes latinas da história da Península Ibérica. *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, n. 3, p. 662-670, 1947b.

_____. Saint Martin de Braga. Est-il l'auteur d'un traité de comout pascal? *Bulletin des Études portugaises* (tirage à part), Lisbonne-Paris, 1950. p. 1-17.

_____. L'organisation ecclésiastique du royaume suève au temps de Saint Martin. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 31-33, 1957.

DECARREAUX, Jean. *Les moines et la civilisation en Occident*. Paris: Arthaud, 1962.

DEMOUGEOT, Emilienne. *La formation de l'Europe et les invasions barbares: de l'avènement de Dioclétien à l'occupation germanique de l'Empire Romain d'Occident (début du VI^e siècle)*. Paris: Aubier, 1979. 2 v.

DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Patrología. La edad de oro de la literatura patrística latina*. Madrid: BAC, 1986. v. 3.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. In: GALICIA: da Romanidade á Xermanización: problemas históricos e culturais. Santiago de Compostela: Instituto “P. Sarmiento” de Estudos Gallegos. Universidade de Santiago de Compostela, 1992, p. 209-226.

_____. El parrochiale suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia tardoantigua. *Homenaje a José M^a Blázquez*, Madrid, v. 6, p. 35-47, 1998.

_____. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. In: RIPOLL, Gisela; GURT, Josep M. (Ed.). *Sedes regiae (ann. 400-800)*. Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000. p. 403-423.

_____. La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. *Studia Zamorensia Historica*, Zamora, n. 7, p. 353-365, 1986.

_____. La monarquía sueva en el s. V. aspectos políticos y prosopográficos. *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, v. 4-5, n. 1, p. 205-226, 1986-1987.

DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. *De Isidoro al siglo XI*. Barcelona: Albir, 1976.

_____. Martin de Braga. In: DI BERNADINO, Angelo; VIAL, François (Dir.). *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme Ancien*. Paris: Du cerf, 1990. v. 2, p. 1568-1569.

_____. Martin de Braga (Saint). In: DICTIONNAIRE de spiritualité: ascétique et mystique doctrine et histoire. Paris: Beauchesne, 1980. v. 10, p. 678-680.

_____. Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda. In: CONGRESSO DE ESTUDIOS MEDIEVALES. DE LA ANTIGÜEDAD AL MEDIEVO: SIGLOS IV-VIII, 3, 1991, [s.e.]. *Actas...* [s.e.]: Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, p. 9-32.

_____. Puntos de vista sobre la vida cultural peninsular en los siglos V y VI. In: *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Presentación por Ramon Gonzalez Ruiz. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozarabes S. Eugenio, 1981, p. 2-21. (Série C, n. 3).

DOMINGUEZ DEL VAL, Ursicino. Martin de Braga. In: ALDEA VAQUERO, Quintin et al. (Dir.). *Diccionario de historia eclesiastica de España*. Madrid: Instituto Enrique Florez, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1973. v. 3, p. 1429-1430.

ELIAS DE TEJADA, Francisco. San Martin Dumienne como pensador político. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 97-104, 1957.

ELLUL, Jacques. *Histoire des institutions*. Paris: PUF, 1955. v. 1.

ESTEVES, Alfredo. O germanismo de S. Frutuoso na profissão monástica do século VII. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 258-276, 1967.

EWIG, E. La labor misionera de la Iglesia latina. In: JEDIN, Hubert (Dir.). *Manual de historia de la iglesia: la iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*. Barcelona: Herder, 1990. p. 699-794.

_____. La monocratie dans l'Europe Occidentale du Ve au Xe siècle. In: LA MONOCRATIE: recueils de la Société Jean Bodin. Bruxelles: Librairie Encyclopédique, 1969. v. 21, p. 57-105.

FEDOU, Rene. *El Estado en la Edad Media*. Madrid: EDAF, 1977.

FEIO, Alberto. S. Martinho na formação do sentimento nacional. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 34-35, 1957.

FERNANDES LOPES, Francisco. Comentário à Formula Vitae Honestae. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 314-327, 1957.

FERNÁNDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.

_____. Martino, vescovo di Dume. In: BIBLIOTECA SANCTORUM. Roma: Instituto Giovanni XXIII, 1967. p. 1230-1232.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano. In: GONZÁLEZ BLANCO et al. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*. Murcia, n. 7, p. 207-235, 1990.

_____. Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI – X. *Antigüedad y Cristianismo: Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n.

16, p. 203-214, 1999.

FERNÁNDEZ CANTÓN, Jose Maria. *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del siglo IV*. León: Archivo Histórico Diocesano, 1962.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. Prisciliano y el priscilianismo: historiografía y realidad. *Clio & Crimen*, [s.e.], n. 1, p. 43-85, 2004.

_____. *Prisciliano y el priscilianismo: historiografía y realidad*. Gijón: Trea, 2007.

FERREIRA, J. Augusto. *Fastos episcopais da Igreja primacial de Braga. (sec. III-XX)*. Braga: Mitra Bracarense, 1928. v. 1.

FERREIRO, Alberto. A reconsideration of celtic tonsures and the ecclesia britoniensis in the hispano roman-visigothic Councils. *Annuario Historiae Conciliorum*, [s.e.], n. 23, p. 1-10, 1991.

_____. Braga and Tours: Some Observations on Gregory's De virtutibus sancti Martini (1.11). *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, n. 3, fasc. 2, p.195-210, 1995.

_____. *De prohibitione carnis*. Meat abstention and the priscillianists. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Berlin, n. 11, p. 464-478, 2008.

_____. Early medieval missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, v. 6, p. 226-238, 1988.

_____. Martin of Braga, De Trina Mersione and the see of Rome. *Augustinianum*, Roma, v. 47, n. 1, p.193-207, 2007.

_____. Martiño de Braga: de apóstolo dos Suevos á súa memoria en época medieval na Diocese de Mondoñedo-Ferrol.". *Galicie fai dous mil anos: o Feito Diferencial Galego*; I. Historia. Santiago de Compostela, 16-19, Decembro, 1996. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, 1997, p. 323-356.

_____. Saint Martin of Braga and germanic languages: an addendum to recent research. *Peritia: Journal of Medieval Academy of Ireland*, Turnhout, n. 6-7, p. 298-306, 1987-1988.

_____. Sueves and Martin of Braga: Historiography and future research projects. In: KOLLER, Edwin; LAITENBERGER, Hugo (Hrsg.). *Suevos – Schwaben: das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*. Interdisziplinäres Kolloquium Braga, 1996. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1998. p. 37-61.

_____. St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagans practices. *The American Benedictine Review*, New York, v. 34, p. 372-395, 1983.

_____. The missionary labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia. *Studia Monastica*, Barcelona, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981.

_____. The omission of St. Martin of Braga in John of Biclaro's *Chronica* and the third council of Toledo. In: SEMANA INTERNACIONAL DE ESTUDIOS VISIGÓTICOS. Los Visigodos: historia y civilización, 1985, *Actas ...*, Madrid: [s.n.], 1986. p. 145-150.

_____. The sueves in the *Chronica* of John of Biclaro. *Latomus*, Bruxelles, n. 46, p. 201-203, 1987.

_____. The westward journey of St. Martin of Braga. *Studia Monastica*, Barcelona, v. 22, p. 243-251, 1980.

FILOTAS, Bernadette. *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*. Totonto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005.

FLECHA ANDRÉS, José-Roman. La teologia del domingo en San Martin de Braga. *Archivos Leoneses*, León, n. 31, p. 341-358, 1976.

FOLZ, R.; et al. *De l'Antiquité au monde médiéval*. Paris: PUF, 1972.

FONTAINE, Jacques. Ammien Marcellin, historien romantique. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n. 4, p. 417-435, 1969.

_____. *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols, 2000.

_____. Panorama espiritual del occidente peninsular en los siglos IVº y Vº: por uma nueva problemática del priscilianismo. In: _____. *Culture et spiritualité du IVe au VIIe siècle*. London: Variorum Reprints, 1986. p. 185-209.

FONTÁN, Antonio. Anotaciones criticas al texto del Martini Bracarensis Tractatus de Ira. *Emerita*, [s.e.] n. 18, p. 377-380, 1950.

_____. La retórica en la literatura latina. In: CONGRESO ESPAÑOL DE ESTUDIOS CLÁSICOS, 5; 1976, Madrid. *Actas...*. Madrid: [s.n.], 1978, p. 285-

329.

_____. La tradición de las obras morales de Martin de Braga. *Boletín de la Universidad de Granada*, Granada, n. 23, p. 73-86, 1951.

_____. Martín de Braga: proyección histórica de su persona y su obra. In: _____. *Humanismo romano*. Barcelona: Planeta, 1974. p. 191-217.

_____. Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana. *Anuario de Estudios Medievales*. Barcelona, v. 9, p. 331-341, 1974-1979.

_____. San Martín de Braga una luz en la penumbra. *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid, v. 20, p. 185-199, 1986-87.

FONTES, Luis. *A basílica sueva de Dume e o túmulo dito de São Martinho*. Braga: Núcleo de Arqueologia da Universidade do Minho; Dume: Junta da Freguesia de Dume, 2006.

FOSSIER, Robert. *La Edad Media: la formación del mundo medieval (350-950)*. Barcelona: Crítica, 1988. v.1.

FREIRE, J. Gerald. Martini di Braga: vita: opera: azione monastica. In: _____. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*. Roma: Paoline, 1978. p. 1029-1034.

_____. Os “Apophtegmata Patrum” no mosteiro de Dume. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 298-308, 1967.

FREITAS, Eugênio de Andre de Cunha. Costumes e tradições do século VI e da atualidade. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 295-313, 1957.

FUENTE, Vicente de la. *Historia eclesiástica de España*. Barcelona: Librería Religiosa, 1855.

GALÁN SÁNCHEZ, Pedro Juan. *El género historiográfico de la chronica: las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994.

GARCIA GALLO, Alfonso. El testamento de San Martinho de Dumio. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 36-44, 1957.

GARCIA IGLESIA, Luis. Cristianismo frente a paganismo en la España de los primeros siglos de nuestra era. In: ESTUDIOS en homenaje a D. Claudio

Sanchez Albornoz en sus 90 años. I Anexos de Cuadernos de Historia de España. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983. p. 259-270.

GARCIA MORENO, Luis A. Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, v. 79, n. 1, p. 27-42, 1976.

_____. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. *Las claves de los pueblos germánicos*. Barcelona: Planeta, 1992.

_____. La Iglesia y el cristianismo en la Galecia de época sueva. *Antigüedad y cristianismo*: monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía, Murcia, n. 23, p. 39-56, 2006.

_____. La instalación de los pueblos germánicos y sus relaciones con los romanos. In: _____. *Historia universal salvat*. Barcelona: Salvat, 1981b. v.2.

_____. Las invasiones y la epoca visigoda: reinos y condados cristianos. In: TUÑÓN DE LARA, Manuel (Dir.). *História de España*: romanismo y germanismo: el despertar de los pueblos hispánicos. Barcelona: Labor, 1981a, p. 245-281.

GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (Dir.). *Historia de la Iglesia en España*: la Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979. v.1.

GERBERT, Marie Claude. *L'Espagne au Moyen Age*. Paris: Armand Colin, 1992.

GIGANTE, José Antônio Martins. I Concílio Bracarense. *Lumen*, Lisboa, n. 25, p. 991-1004, 1961.

_____. Ambiente e significado da legislação do concílio de Braga. In: SEMANA INTERNACIONAL DE DIREITO CANÔNICO. O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja, 14 Braga, 1975. *Atas...*. Braga: [s.n.], 1975. p. 13-31.

GIORDONO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1983.

GIUNTA, F. *Jordanes e la cultura dell'Alto Medioevo*: contributo allo studio del problema gotico. Roma: Città Nuova, 1952.

GOFFART, Walter. *Barbarians and Romans. 418-584: the techniques of accommodation*. Princeton: Princeton University, 1980.

_____. *The narrators of Barbarian History (A.D. 550-800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

GOMES, Manuel Jorge da Silva. S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DO IX CENTENÁRIO DE DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA. 1990, Braga. *Atas...* . Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990. v. 3, p. 157-166.

GONZALEZ FERNÁNDEZ, Julián (Coord.). *San Isidoro: doctor de las Españas*. Sevilla: Caja Duero, 2003.

GONZÁLEZ GARCÍA, Teodoro. La Iglesia desde la conversion de Recaredo hasta la invasion arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (Dir.). *Historia de la Iglesia en España: la Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 401-747.

GONZÁLEZ LÓPEZ, Emílio. *Historia de Galicia*. La Coruña: La Voz de Galicia, 1980.

_____. *Las fronteras marítimas atlánticas de Galicia: de la Prehistoria a la Baja Edad Media*. La Coruña: Sada, 1985.

GOUBERT, Paul. Le Portugal byzantin. *Bulletin des Etudes Portugaises*, Lisbonne-Paris, n. 14, p. 273-282, 1950.

GRIERSON. P. Election and inheritance in early germanic kingship. *The Cambridge Historical Journal*, Cambridge, v. 7, n. 1, p. 1-22, 1941.

GRIFFIN, M. T. *Seneca a philosopher in politics*. Oxford: Clarendon, 1976.

GRIMAL, Pierre. *Sénèque ou la conscience de l'Empire*. Paris: Fayard, 1991.

GROS I. PUJOL, Miguel S. Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la Península. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DO IX CENTENÁRIO DE DEDICAÇÃO DA SÉ DE BRAGA. 1990, Braga. *Atas...* . Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990. v. 3, p. 103-115.

GUERRAS, Maria Sonsoles. *Roma e o mundo romano durante as invasões na visão de dois historiadores hispanos contemporâneos*. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, 1992. Diss. (Liv.Doc).

HAMMAN, A. Escritores de las Galias y de la Península Ibérica. In: DI BERARDINO, Angelo (Dir.). *Patrología: la edad de oro de la literatura patrística latina*. Madrid: BAC, 1986. v. 3, p. 604-687.

HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*. Translated by Christopher Carroll. New York: Cambridge University Press, 2001.

ISLA FREZ, Amancio. *La sociedad gallega en la alta Edad Media*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

_____. Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI. *España Medieval*, Madrid, n. 13, p. 11-32, 1990.

JEDIN, Hubert (Dir.). *Manual de Historia de la Iglesia: la Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*. Barcelona: Herder, 1990.

JIMENEZ DUQUE, Baldomero. *La espiritualidad romano-visigoda y muzárabe*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitaria Española, 1977.

JIMÉNEZ SANCHEZ, Juan Antonio. La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la “Hispania” de los siglos VI-VII. *Hispania Sacra*, [s.n.], n. 115, p. 47-78, 2005.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza, 1985.

KUNKEL, Wolfgang. *Historia del derecho romano*. Barcelona: Ariel, [19--].

LACROIX, Benoit. *Orose et ses idées*. Montreal: Institut d'études médiévales, 1965.

LANDEIRO, José Manoel. Evangelização da península e seu primeiro evangelizador. *Bracara Augusta*, Braga, v.11-12, p.66-79, 1960/1961.

LE GOFF, Jacques. El cristianismo medieval en Occidente desde el concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (Principios del siglo XVI). In: PUECH, Henri-

Charles (Dir.). *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*. Madrid: Siglo XXI, 1981, p. 95-103. (Historia das Religiones, 7)

LEGUAY, Jean-Pierre. O “Portugal” germânico. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, A. H. de Oliveira (Dir.). *Nova História de Portugal: Portugal das invasões germânicas à reconquista*. Lisboa: Presença, 1993. v. 2. p. 11-115.

LIEFOOGHE, A. Les idées morales de Saint Martin de Braga. *Mélanges de Science Religieuse*, Lille, n. 11, p. 133-146, 1954.

LINAGE CONDE, Antonio. *El monacato en Galicia hasta la benedictinización*. Santiago de Compostela: Fundación A. Brañas, 1991.

_____. En torno a la Regula Monachorum y a sus relaciones con otras reglas monásticas. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 123-163, 1967.

_____. San Martin de Braga en el monacato prebenedictino hispano. Evocación martiniana en el centenario de San Benito. *Nova et Vetera*, Zamora, n. 11, p. 307-321, ene/jun, 1981.

LIND, L. R.; RAPP, Albert. A manuscript of the quattuor virtutibus. *Speculum*, Cambridge, n. 8, p. 255-257. 1933.

LOPES, Francisco Fernandes. Comentário à Formula Vitae Honestae. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 314-327, 1957.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge; LOVELLE, Mónica R. Celtas y suevos en la historia de la antigua Gallaecia: ¿un problema histórico o historiográfico? *Iberoamericana: Lateinamerika, Spanien*, n. 80, p. 20-42, 2000.

_____. De los romanos a los bárbaros: la instalación de los suevos y sus consecuencias sobre la organización territorial en el norte de Portugal. *Studi Medievali*, Spoleto, 3: serie, ano 38, fasc. II, p. 529- 560, dic.1997.

_____. Fluctuaciones del poblamiento y habitat “fortificado” de altura en el noroeste de la Península Iberica (ss.V-IX). In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE CASTELOS. Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500), 2000, Palmela. *Actas...* . Lisboa: Colibri: Camara Municipal de Palmela, 2001. p. 83-91.

LÓPEZ QUIROGA, Jorge; MARTÍNEZ TEJERA, Artemio M. El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía. *Archivo Español de*

Arqueología, Madrid, n. 79, p. 125-154, 2006.

LORING GARCIA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica. *Studia Historica: historia Antiga*, Salamanca, v. 4-5. n.1, p. 195-204, 1987.

LOT, Ferdinand. *O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média*. Lisboa: Ed. 70, 1980.

MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. “De Correctione Rusticorum”. *Bracara Augusta*, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980.

MADOZ, Jose. Martín de Braga. Arrianismo y priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, n. 1-2, p. 68-86, 1957.

_____. Citas y reminiscencias clásicas en los padres españoles. *Sacris Erudiri*, Bruje, n. 5, 1953.

_____. En el XIV Centenário de sua advenimiento a la Península (550-1950). *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 25, p. 219-242, 1951a.

_____. *Segundo decenio de estudios sobre patrística española* (1941-1950). Madrid, 1951b.

_____. Una nueva recensión del “De Correctione Rusticorum”, de Martín de Braga. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 19, p. 335-353, 1945.

MAIER, Franz Georg. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo XXI, 1972.

MARCO, Maria de. Per la storia della fortuna della “Formula Vitae Honestae” di S. Martini di Braga. *Aevum*, [s.e.], n. 34, p. 571-572, 1960.

MARKUS, R. A. Les Pères latins. In: BURNS, J. H. (Dir.) *Histoire de la pensée politique médiévale: 350-1450*. Paris: PUF, 1993.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. La coleccion canónica de la Iglesia sueva. Los Capitula Martini. *Bracara Augusta*, Braga, n. 21, p. 224-243, 1967.

_____. Los concílios suevos de Braga en las colecciones canónicas de los siglos VI-XII. In: SEMANA INTERNACIONAL DE DIREITO CANÔNICO. O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja, 14; Braga: [s.n],

1975. *Atas...* . Braga, 1975. p. 93-105.

MARTINS, Mário. A “Formula vitae honestae”, de S. Martinho de Dume em dísticos latinos. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 20, p. 314-321, 1964.

_____. A “Formula Vitae Honestae” em Jean Courtecuisse e Cristina de Pisano. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 12, p. 125-137, 1956.

Correntes da filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII). Porto: Tavares Martins, 1950.

MATTOSO, José. A “Lectio Divina” nos autores monásticos da Alta Idade Média. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 9, p. 167-187, 1967.

_____. S. Martinho de Dume e as correntes monásticas da sua época. In: *Portugal Medieval: novas interpretações*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992. p. 77-85.

MCKENNA, Stephen. *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938.

MENENDEZ PIDAL, R. (Dir.). *Historia de España: España visigoda*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944. v.1.

MEREA, Paulo. Sobre o testamento de S. Martinho de Dume. *Estudos de Direito Hispanico Medieval*, Coimbra, n. 2, p. 50-53, 1953.

MONTENEGRO DUQUE, A. Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y las raíces del priscilianismo: estudios en homenaje a D. Claudio Sanchez Albornoz en sus 90 años. *Anexos de Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, 1983. p. 223-240.

MONTENEGRO, Ángel. Evolución política de Hispania en el Bajo Imperio. In: BLÁZQUEZ. José Maria et al. *Historia de España Antigua: Hispania Romana*. Madrid: Cátedra, 1978. v. 2., p. 491-515.

MORALEJO ALVAREZ, José Luis. Los helenismos en el lexico de San Martinho Dumiense. *Compostellanum*, Santiago de Compostela, n. 12, p. 157-167, 1967.

_____. Notas críticas a Martin de Braga (CM XVII 9/10). *Emerita: Revista de Linguística y Filología Clásica*, Madrid, v. 34, fasc. 1, p. 85-86, 1966.

MORALEJO LASO, A. Sobre el sentido de unos versos de Venancio Fortunato a San Martín Dumense en relación con la tradición Jacobea. *Compostellanum*, Santiago de Compostela, n. 3, p. 341-347, 1958.

MOREAU, Joseph. Sénèque et le prix du temps. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Paris, n. 1, p. 119-124, mar. 1969.

MORIN, Germain. L'Origine du symbole d'Athanase: témoignage inédit de S. Césaire d'Arles. *Revue Bénédictine*, Denée, année. 44, n. 3, p. 207-219, 1932.

MOUSNIER, R. Las realidades de origen germánico. In: _____. *La monarquía absoluta en Europa: del siglo V a nuestros días*. Madrid: Taurus, 1986. p. 15-20.

MUSSET, Lucien. *Las invasiones: las oleadas germánicas*. Barcelona: Labor, 1982.

NARCISO SANTOS. *Los pueblos germánicos en la segunda mitad del siglo IV. d.C.* Oviedo: Universidad de Oviedo, 1976. (Memorias de Historia Antigua, 1).

OLIVARES GUILLEM, Andrés. Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d.C.). *Revista de Ciências de las Religiones*, Madrid, n. 7, p. 97-120, 2002.

OLIVEIRA, Miguel de. *As paróquias rurais portuguesas: sua origem e formação*. Lisboa: União, 1950a.

_____. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: Europa-América, 1994.

_____. São Martinho de Dume e a conversão dos suevos. *Lumen*, Lisboa, v. 14, p. 636-647, 1950b.

ORLANDIS, José. Consideraciones en torno a la conversión al cristianismo en la Tardía Antigüedad. *Cuadernos de Historia del Derecho*, Madrid, n. 6, p. 233-243, 1999.

_____. *Historia de España: la España visigótica*. Madrid: Gredos, 1977.

_____. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 1988b.

_____. *Historia universal: del mundo antiguo al medieval*. Pamplona: EUNSA, 1981. v. 3.

_____. Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica. *Anuario de Estudios Medievales*, Barcelona, n. 1, p. 97-119, 1964.

_____. *La conversión de Europa al cristianismo*. Madrid: Rialp, 1988a.

_____. La doble conversión religiosa de los pueblos germánicos (siglos IV al VIII). *Anuario de historia de la Iglesia*, Pamplona, n. 9, p. 69-84, 2000.

_____. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.

ORLANDIS, Jose; RAMOS LISSÓN, Domingo. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

OTERO PEDRAYO, R. *Ensaio sobre a cultura galega*. Lisboa: Guimarães, [19--].

_____. *Guia de Galicia*. Vigo: Galaxia, 1980.

PALLARÉS MENDEZ, Carmem. *Edad Media*. In: _____. *Galicia eterna*. Barcelona: Nauta, 1984. p. 93-101.

PARATORE, Ettore. *História da literatura latina*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

PASCHOUD, François. *Roma Aeterna: études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'époque des grandes invasions*. Rome: Institut Suisse de Rome, 1967. (Bibliotheca Helvetica Romana, VII).

PEREZ DE URBEL, Justo. *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid: Ancla, 1934. v. 1.

_____. *El monasterio en la Edad Media*. Barcelona: Labor, 1942.

_____. San Martín y el monaquismo. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 50-67, 1957.

_____. *Las letras en la España visigoda*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (Dir.). *Historia de España: España Visigoda*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3, p. 435-

490.

PIEPER, Josef. *Virtudes fundamentais*. Lisboa: Aster, 1960.

PINA, A. Ambrósio. A cultura greco-latina nos mosteiros de Dume e de S. Salvador de Montélios em Braga. *Lumen*, Lisboa, n. 31, p. 215-219, 1967.

_____. São Martinho de Dume e a sobrevivência da mitologia suévica. *Bracara Augusta*, Braga, v. 9-10, p. 58-66, 1958-1959.

PINA, Luis de. Os cânones de S. Martinho de Dume e a medicina luso-germânica. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 328-366, 1957.

PINHEIRO, Carlos Francisco Martins. Legislação bracarense sobre festas religiosas. In: SEMANA INTERNACIONAL DE DIREITO CANÔNICO. O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja, 14; 1975, Braga. *Atas...* . Braga, 1975. p. 107-132.

PINTO, Sérgio da Silva. *O bispo de Braga Balcônio e a primeira conversão dos suevos*. Braga: [s.n.], Bracara Augusta, 1949.

_____. Requiário de Braga: o primeiro rei católico do orbe latino. *Bracara Augusta*, Braga, n. 5, p. 44-60, 1954.

_____. Subsídios para a história da Igreja de Braga na dominação sueva. *Bracara Augusta*, Braga, v. 11-12, p. 180-192, 1968.

PRIETO PRIETO, A. El marco político religioso de los concilios bracarenses I y II. In: SEMANA INTERNACIONAL DE DIREITO CANÔNICO. O Concílio de Braga e a Função da Legislação Particular da Igreja, 14; 1975, Braga. *Atas...* . Braga: [s.n.], 1975. p. 33-91.

RAMOS-LISSON, Domingo. El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI. *Antigüedad y Cristianismo: monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, Murcia, n. 14, p. 209-216, 1997.

_____. Rapports entre le siège romain et l'Église du royaume suéve pendant le VIe siècle. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 447-456, 1994.

REINHART, Wilhelm. *Historia general del reino hispánico de los suevos*. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952.

REYDELLET, Marc. Venance Fortunat et l'esthétique du style. In: _____. *Haut Moyen-Age: culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*. Paris: Européennes Erasme, Publidix, 1990. p. 69-78.

RICHÉ, Pierre. *As invasões bárbaras*. Lisboa: Europa-América, [19--].

_____. *Éducation et culture dan l'Occident barbare VI^e-VIII^e siècles*. Paris: Seuil, 1962.

ROMERO-POSE, Eugenio. Transfondo teológico del III concilio de Toledo. In: CONCILIO III de Toledo: XIV Centenário: 589-1989. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 357-376.

ROSÁRIO, Antônio. Teologia da conversão na conversão do rei Requiário e dos suevos. *Bracara Augusta*, Braga, n. 9-10, p. 67-73, 1958-1959.

ROUX, Jean-Paul. *Le roi. Mythes et symboles*. Paris: Fayard, 1995.

RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale de la Péninsule Iberique*. Paris: Seuil, 1993.

SALIBURY, Joyce E. Lay piety y and village culture in Spanish Galicia during the visigothic reign. New Jersey: 1981 – Thesis (University Microfilms Internacional).

SAMPAIO, Alberto. *As vilas do norte de Portugal*. Lisboa: Vega, [192-].

SANS SERRANO, Rosa Maria. Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismocristianismo en la Península Ibérica. *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, p. 238-247, 1995.

_____. Los paganismos peninsulares. *Gerión*, Madrid, v. 21, n. 7, p. 39-96, 2003b (Ejemplar dedicado a: Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua).

_____. Sive pagani sive gentiles: el contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad. *Gerion*, Madrid, v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003a.

SANTIAGO CASTELLANOS. El testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidacion episcopal en la Hispania Tardoantigua. *Hispania Antiqua: Revista de Historia Antigua*, Valladolid, n. 22, p. 427-437, 1998.

_____. *Los godos y la cruz: Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.

SANTIAGO CASTELLANOS; MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500–1000). *Early Medieval Europe*, [s.e.] n. 13, p. 1-42, 2005.

SANTOS, Maurício Gomes dos. Problemas e hipóteses na vida de S. Frutuoso. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 163-192, 1968.

_____. S. Martinho de Dume: o apóstolo dos suevos. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 367-370, 1957.

SANZ SERRANO, Rosa. *Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de Occidente*. Madrid: Síntesis, 1995.

SENDÓN DE LEON, Victoria. *La España herética*. Barcelona: Icaria, 1993.

SOARES, Franquelin Neiva. Os concílios suevos de Braga (561-572). In: KOLLER, Edwin; LAITENBERGER, Hugo (Hrsg.). *Suevos – Schwaben: das Königreich der Sueben auf der Iberischen Halbinsel (411-585)*. Interdisziplinäres Kolloquium. Braga, 1996. Gunter Narr Verlag Tübingen, 1998. p. 63-80.

SOARES, Luis Ribeiro. *A linhagem cultural de São Martinho de Dume*. Lisboa: Fundamentos, 1963.

SOARES, Torquato de Sousa. *Contribuição para o estudo das origens do povo português*. Sá da Bandeira: Universidade de Luanda, 1970.

_____. Estado social e político do noroeste da península. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 378-383, 1957.

SOTOMAYOR Y MURO, Manuel. La Iglesia en la España romana. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (Dir.) *Historia de la Iglesia en España: la Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979. p. 7-400.

SOTOMAYOR, Manuel. La penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda. In: _____. *Discípulos de la Historia: estudios sobre cristianismo*. Granada: Universidad de Granada, 2002. p. 241-271.

_____. Las relaciones iglesia urbana - iglesia rural en los concilios hispanorromanos y visigodos. *Antigüedad y Cristianismo: monografías históricas*

sobre la Antigüedad Tardía. Murcia, n. 21, p. 525-542, 2004.

SOUSA, P. G. Alves. O baptismo em S. Martinho de Dume. *Communio et Sacramentum*: en el 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez, Pamplona, p. 367-375, 2003.

SOUSA, José João Regaud de. Braga nos séculos IV e V - notas arqueológicas. *Bracara Augusta*, Braga, v. 22, p. 194-196, 1968.

SOUSA, Manuel Ferreira. A filosofia moral de S. Martinho de Dume, em antologias senequistas. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 36, p. 20-49, 1980.

_____. Notas, inéditos e documentos. De Ira. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 6, p. 388-397, 1950.

STRAYER, Joseph R. *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*. Barcelona: Ariel, 1981.

TAVARES, Severiano. O senequismo de S. Martinho de Dume. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 6, p. 381-387, 1950.

TEILLET, S. *Des Goths. À la nation gothique*: les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

TERAN FIERRO, Daniel. *Prisciliano: Martir Apócrifo*. Madrid: Beogram, 1985.

THOMPSON, E. A. The historical work of Ammianus Marcellinus. Groninger: Bouma's Boekhuis N. Y. Publishers, 1969.

THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971.

_____. The conversion of the Spanish suevi to catholicism. In: _____. *Visigothic Spain: new aproaches*. Oxford: Clarendon, 1980.

TODD, Malcolm. *Les germains: aux frontières de l'empire romain (100 av J.-C à 330 ap. J.-C)*. Paris: Armand Colin, 1990.

TORRES LOPEZ, Manuel. Las invasiones y los reinos germánicos de España. In: MENENDEZ PIDAL, R. (Dir.). *Historia de España: España visigoda*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3. p. 3-140.

TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. El Cronicón de Hidacio. *Compostellanun*, Santiago de Compostela, p. 257-273, 1956b.

_____. *El reino de los suevos*. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa”: Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977.

_____. El trabajo relacionado con la historia de Galicia en la Edad Media. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 20, p. 454-459, 1951.

_____. Hidacio, el primer cronista español. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, v. 62, n. 3, p. 755-794, 1956a.

_____. *La Galicia romana*. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa”: Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1982.

_____. La Galicia romana y la Galicia actual. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 26, p. 370-395, 1953.

_____. La Historia de Paulo Orosio. *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, Madrid, v. 61, n. 1, p. 107-135, 1955b.

_____. Las supersticiones en Hidacio. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 34, p. 181-203, 1956d.

_____. Límites geográficos de Galicia en los siglos IV y V. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 14, p. 367-383, 1949.

_____. Los Siete Livros de la Historia contra los Paganos, de Paulo Orosio. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 3, p. 23-48, 1948.

_____. Nota sobre la Galicia romana. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 40, p. 255-259, 1958b.

_____. Paulo Orosio. Su vida y sus obras. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa”: Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1975.

_____. Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 32, p. 313-359, 1955a.

_____. Peregrinos de Oriente a Galicia en el siglo V. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, v. 36, p. 53-64, 1957.

_____. Prisciliano, “Doctor itinerante, brillante superficialidad”. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 27, p. 75-89, 1954.

_____. Reintegración de los suevos en la Iglesia católica. S. Martín de Braga. *Boletín de la Universidad Compostelana*, Santiago de Compostela, n. 66, p. 11-30, 1958a.

_____. Situación jurídica de los suevos en Galicia antes de la caída del Imperio Romano de Occidente. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, Santiago de Compostela, v. 33, p. 3147, 1956c.

TRUYOL SERRA, Antonio. *El derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid: Revista de Derecho Privado, 1944.

ULLMANN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

_____. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1985.

VALERI, V. Realeza. Religião-Rito. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994. v. 30, p. 415-445.

VAZ, A. Luis. *Liturgia de Braga: que é? Como nasceu e se formou?* Braga: Presença e Diálogo, 1991.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): de Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994.

VELOZO, Francisco José. A Lusitania suévico-bizantina. *Bracara Augusta*, Braga, v. 2, n. 3-4. p. 241-256, 389-402, 1950.

_____. O direito sucessório da monarquia suévico-lusitana. *Scientia Juridica*, Braga, v. 1, p.198-208, 1951.

VERD, Gabriel M. La predicación patristica española. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 47, p. 236-242 , 1972.

VILAR, Xoán Bernárdez. *O comezo da nosa Idade Media*. A Coruña: Toxosoutos, 2002.

VILELLA MASANA, J. Biografía crítica de Orosio. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster, n. 43, p. 94-121, 2000.

_____. Idacio, un cronista de su tiempo. *Compostellanum*, Santiago de Compostela, n. 44, p. 39-54, 1999.

_____. Priscilianismo galaico y política antipriscilianista durante el siglo V. *Antiquité Tardive*, Paris, 5, p. 177-185, 1997.

VILELLA MASANA, J.; MAYMÓ, P. Religion and policy in the coexistence of romans and barbarians in Hispania (409-589). *Romanobarbarica*, Roma, n. 17, p. 193-236, 2000-2002.

VILLARES, Ramón. *História da Galiza*. Lisboa: Horizonte, 1991.

WOOD, Ian. *The merovigian kingdoms: 450-751*. London: New York: Longman, 1994.



Ficha técnica

<i>Mancha</i>	12,5 x 19,5 cm
<i>Formato</i>	16 x 23 cm
<i>Tipologia</i>	corpo do texto: Times New Roman títulos e subtítulos: Cooperplate Gothic Bold cabeçalhos: Bookman Old Style
<i>Papel</i>	miolo: Pólen 80 g/m ² capa: supremo 250 g/m ²
<i>Número de páginas</i>	171